STAIN SAR
press
TAREKAT
NAQSABANDIYAH
Di Kepulauan Melayu
KAJIAN ATAS NASKAH KAIFIYAH AL-ZIKIR 'ALA THARIQAH AN-NAQSABANDIYAH
AL-MUJADDIDIYAH AL-AHMADIYAH
Dr. MUHAMMAD FAISAL, M.Ag

TAREKAT NAQSABANDIYAH DI KEPULAUAN MELAYU: KAJIAN ATAS NASKAH *KAIFIYAH AL-ZIKIR 'ALA THARĪQAH AN-NAQSABANDIYAH AL-MUJADDIDIYAH AL-AHMADIYAH*

Dr. Muhammad Faisal, M.Ag

TAREKAT NAQSABANDIYAH DI KEPULAUAN MELAYU: KAJIAN ATAS NASKAH *KAIFIYAH AL-ZIKIR 'ALA THARĪQAH AN-NAQSABANDIYAH AL-MUJADDIDIYAH AL-AHMADIYAH*

Dr Muhammad Faisal, M.Ag

ISBN: 978-623-92573-1-6

Editor:
Saepuddin, M,Ag
Doni Septian, S.Sos.,M.IP

Penyunting:
P3M STAIN KEPRI

Lay Out dan Design Cover:
Eko Riady, SH

Diterbitkan oleh STAIN SULTAN ABDURRAHAMAN PRESS
Jalan Lintas Barat Km.19 Ceruk Ijuk, Bintan, Kabupaten Bintan

Cetakan Pertama, Desember 2019

Dr. Muhammad Faisal, M.Ag

VIII + 136 page 15,5 x 23,5 cm

PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, puja dan puji syukur senantiasa di panjatkan ke hadhirat Allah swt atas segala limpahan nikmat, rahmat, karunia serta maunah-Nya yang tak terhingga, sehingga sampai saat ini penulis masih diberikan kekuatan untuk tetap bisa mencurahkan pikiran dalam menyelesaikan buku ini. Sholawat beserta salam semoga tercurah kepada junjungan alam Nabi besar Muhammad saw, Nabi akhirul zaman yang diutus untuk memberikan pencerahan dan sebagai *uswatun hasanah* bagi semesta alam.

Kepulauan Riau khususnya pada masa kerajaan Riau Lingga pernah menjadi pusat aktifitas tarekat naqsabandiyah di pulau Penyengat dan Daik Lingga dan memiliki sejumlah naskah-naskah yang terkait agama. Naskah memiliki otoritas dan otentisitas kesejarahan yang tinggi dalam merekam dan menceritakan ragam dinamika yang pernah terjadi pada masa lampau.

Diantara naskah tarekat naqsabandiyah yang berkembang di Kepulauan Riau seperti *Kaifiyah al-Dzikir ‘ala Tharīqah an-Naqsabandiyah al-Mujaddidiyah al-Ahmadiyah* (selanjutnya disingkat: KZTN) karya Sheikh Muhamad Shalih az-Zawawi. Naskah ini dicetak di percetakan al-Ahmadi kerajaan Riau Lingga tahun 1313H atau tahun 1891 M. Sheikh Muhammad Shalih az-Zawawi adalah sheikh tarekat Naq-

sabandi yang tinggal di Haramain dan dikenal memiliki banyak murid di nusantara dari keluarga kerajaan, seperti Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi di kerajaan Riau Lingga dan di Sayyid al-Qadri di kerajaan al-Qadriah Pontianak Kalimantan Barat. Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi merupakan pemimpin dalam kerajaan Riau Lingga dengan jabatan Yang Dipertuan Muda X, beristrikan Tengku Embong Fatimah (anak Sultan Mahmud) dan memiliki anak bernama Sultan Abdurrahman Muazzamsyah II, Sultan dan Yang Dipertuan Besar Kerajaan Riau Lingga (Faisal:2017).

Sedangkan dalam tarekat Naqsabandiyah, Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi dikenal sebagai *Wali Qutub*. *Wali Qutb* adalah suatu kehormatan tertinggi keilmuan dan kedudukan dalam tarekat dan dipandang sebagai guru yang menjadi rujukan dan menguasai suatu wilayah tertentu (Schimmel: 2000). Beliau juga mengembangkan perpustakaan bernama *Qutb Khanah* dan memiliki istana di Daik Lingga bernama istana Damnah dan istana Penyengat sebagai sarana efektif dalam pengembangan tarekat Naqsabandiyah. Menarik untuk diteliti lebih lanjut hubungan antara tarekat dengan penguasa ketika itu, dimana perpaduan antara pemimpin agama dan pemimpin negara akan menggambarkan suatu perkembangan tarekat dan dinami-ka ajaran tarekat yang menarik dimana unsur-unsur kearifan lokal mulai diadaptasi, seperti tata cara *bai'at*, *khatam tawajjuh* serta pengembangan lebih jauh amalan tarekat dalam komunitas bangsawan dan pemerintahan

yang dibalut dengan unsur-unsur kemelayuan, sebagai ciri khas kesultanan Melayu.

Secara historis kajian terhadap naskah KZTN ini menjadi penting untuk mengetahui secara lebih pasti bagaimana hubungan dalam jaringan intelektual Haramaian dan Kepulauan Riau dalam konteks keilmuan nusantara yang belum banyak terungkap. Diantara yang menarik lainnya adalah naskah KZTN ini adalah naskah yang dicetak di percetakan Al-Ahmadi kerajaan Riau Lingga. Masuknya unsur teknologi mesin cetak dalam konteks perkembangan tarekat Naqsabandiyah di Kepulauan Riau ini merupakan sesuatu yang penting untuk ditinjau lebih jauh. Apalagi melibatkan unsur pemerintah sehingga bersifat massif, mengingat ketika itu kebanyakan naskah tarekat ditulis tangan dan bersifat pribadi apabila sudah diberikan ijazah kepada murid.

Naskah KZTN memuat ajaran tarekat Naqshabandiyah, diantaranya seperti *zikir qolbi* dengan tata cara *zikir isim zat* yang menjadi salah satu keunikan ajaran tarekat Naqshabandiyah. Informasi tentang *zikir isim zat* dalam kalimah *Alah Allah* ini belum banyak dieksplorasi, apalagi dalam konteks ajaran tarekat Naqsabandiyah yang berkembang di Kepulauan Riau hari ini lebih banyak melalui garis Qadiriah wa Naqsabandiyah yang banyak mengunggunakan *zikir nafi sifat* kalimah *La Ila Ha Illalah.* Masih minimnya eksplorasi ajaran tarekat Naqshabandiyah ini agaknya disebabkan oleh karakter ajarannya yang cenderung lebih tertutup dan tersembunyi.

Di sisi lain, kajian terhadap naskah KZTN ini diharapkan dapat memberikan gambaran tentang silsilah guru-murid atau jaringan tokoh-tokoh Naqshabandiyah Kepulauan Riau dengan ulama Timur Tengah maupun jaringan tokoh-tokoh pengajar dan penyebar tarekat Naqshabandiyah Kepulauan Riau sendiri yang selama ini belum terungkap.

Dalam kajian ini, penulis menggunakan metode kajian naskah (Lubis: 2003). Naskah KZTN adalah karya Sheikh Muhamad Shalih az-Zawawi. Naskah ini merupakan koleksi dari Balai Maklumat Melayu Pulau Penyengat (2013). Dalam melakukan ekplorasi dan kontekstualisasi terhadap kandungan teks KZTN, penulis akan merujuk kepada beberapa naskah ajaran tarekat Naqsabandiyah. Oleh karena itu, dalam melakukan analisis dan kontekstualisasi terhadap naskah KZTN akan digunakan pendekatan sejarah sosial-intelektual (Fathurahman: 2008). Pendekatan sosial-intelektual diharapakan dapat menjadi alat bantu untuk mengetahui isi kandungan teks dengan baik dan bisa menempatkannya sesuai konteksnya yang tepat.

Penulis mengucapkan terimakasih kepada semua pihak yang membantu sehingga penelitian litapdimas ini bisa diterbitkan dalam bentuk buku, almamater STAIN Sultan Abdurrahman Kepulauan Riau, Balai Maklumat Melayu Pulau Penyengat, Raja Malik, Tengku Muhammad Fuad. Khusus kepada orang tua penulis ayahanda H. Abdul Aziz Ahmad sebagai “teman” dalam berdiskusi, istri Nurhidayu dan anak-

anak Nabila Nurfitriyah dan Nayla Nurauliya dan tak lupa mertua penulis ayahnda H. Abdul Manan dan ibunda Hj. Hartati yang selalu mensupport penulis.

Semoga Allah swt selalu memberikan yang terbaik untuk kita semua. Amin Amin ya Robbal 'Alamin.

Bintan, Desember 2019
Penulis,

Muhammad Faisal

DAFTAR ISI

BAB I

PENDAHULUAN

Kehadiran tarekat dalam sejarah Islam tidak dapat di lepaskan dari perkembangan tentang tasawuf sebagai salah satu budaya Islam. Tarekat (jamak: *thuruq* atau *tharaiq*) secara bahasa berarti "jalan" atau "cara" (Ibnu Manshur; tt, 155), awalnya sebagai salah satu bentuk dari pengamalan ajaran tasawuf untuk memperbaiki amalan-amalan batin (hati), maka jalan ini kemudian diinstitusikan dengan nama tarekat dengan diperkuat dari sumber al-Qur'an dan hadis (Sri Mulyati: 2011,6). Tarekat naqsbandiyah adalah nama dari institusi tasawuf dalam Islam yang memiliki dampak dan pengaruh luas kepada masyarakat muslim di belahan dunia. Ia mempunyai cabang hampir di semua penjuru dunia, seperti Yugoslavia, Mesir bagian barat, Cina bagian timur dan nusantara (Bruinessan; 1998, Sri Mulyati; 2011). Tarekat naqsabandiyah didirikan oleh Muhammad Baha'udin Naqsybandi (717 H/1318 M–791 H/1389 M).

Di Kepulauan Riau pada masa kerajaan Riau Lingga pernah menjadi pusat aktifitas tarekat naqsabandiyah di pulau Penyengat dan Daik Lingga dan memiliki naskah-naskah yang terkait agama. Naskah memiliki otoritas dan otentisitas kesejarahan yang tinggi dalam merekam dan menceritakan ra-

gam dinamika yang pernah terjadi pada masa lampau. Sebagai sebuah teks, naskah bisa tampil sebagai “cermin” dari apa yang terjadi pada masanya. Ia dengan jujur dan objektif merekam apa yang ada tanpa tendensi apapun kecuali untuk catatan dan sumber informasi bagi masa sesudahnya.

Diantara naskah tarekat naqsabandiyah yang berkembang di Kepulauan Riau seperti *Kaifiyah al-Dzikir ‘ala Tharīqah an-Naqsabandiyah al-Mujaddidiyah al-Ahmadiyah* (selanjutnya disingkat: KZTN) karya Sheikh Muhamad Shalih az-Zawawi. Naskah ini dicetak di percetakan al-Ahmadi kerajaan Riau Lingga tahun 1313H atau tahun 1891 M. Sheikh Muhammad Shalih az-Zawawi adalah sheikh tarekat Naqsabandi yang tinggal di Haramain dan dikenal memiliki banyak murid di nusantara dari keluarga kerajaan, seperti Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi di kerajaan Riau Lingga dan di Sayyid al-Qadri di kerajaan al-Qadriah Pontianak Kalimantan Barat (Bruinessan: 1998,119). Secara historis kajian terhadap naskah KZTN ini menjadi penting untuk mengetahui secara lebih pasti bagaimana hubungan dalam jaringan intelektual Haramaian dan Kepulauan Riau dalam konteks keilmuan nusantara yang belum banyak terungkap. Diantara yang menarik lainnya adalah naskah KZTN ini adalah naskah yang di cetak di percetakan Al-Ahmadi kerajaan Riau Lingga. Masuknya unsur teknologi mesin cetak dalam konteks perkembangan tarekat Naqsabandiyah di Kepulauan Riau ini meru-

pakan sesuatu yang penting untuk ditinjau lebih jauh. Apalagi melibatkan unsur pemerintah sehingga bersifat massif, mengingat ketika itu kebanyakan naskah tarekat ditulis tangan dan bersifat pribadi apabila sudah diberikan ijazah kepada murid.

Naskah KZTN memuat ajaran tarekat Naqshabandiyah, diantaranya seperti *zikir qolbi* dengan tata cara *zikir isim zat* yang menjadi salah satu keunikan ajaran tarekat Naqshabandiyah. Informasi tentang *zikir isim zat* dalam kalimah *Alah Allah* ini belum banyak dieksplorasi, apalagi dalam konteks ajaran tarekat Naqsabandiyah yang berkembang di Kepulauan Riau hari ini lebih banyak melalui garis Qadiriah wa Naqsabandiyah yang banyak mengunggunakan *zikir nafi sifat* kalimah *La Ila Ha Illalah.* Masih minimnya eksplorasi ajaran tarekat Naqshabandiyah ini agaknya disebabkan oleh karakter ajarannya yang cenderung lebih tertutup dan tersembunyi. Di antaranya bisa terlihat dari ajaran dan bentuk zikirnya yang lebih menekankan pada praktek zikir lembut (*khafī*), tidak seperti praktek zikir pada tarekat lainnya yang keras (*jahr*) hingga ekstase seperti yang dikenal dalam tarekat Qadiriyah ataupun Sammaniyah. Zikir dilakukan dalam bentuk *khalwat* atau *sulūk* di tempat yang sunyi dan gelap gulita dan tidak boleh ada cahaya apapun yang masuk. Begitu juga, jadwal wirid atau pengajian rutin pengikut tarekat Naqshabandiyah yang lebih memilih waktu malam hari atau setelah lewat te-

ngah malam. Bahkan, untuk ber*bai'at* dan menyatakan diri menjadi anggota dan pengikut ajaran tarekat Naqshabandiyah ini, seorang calon murid diharuskan untuk mandi taubat yang dilakukan tengah malam mulai setelah shalat 'Isya hingga waktu terbaik untuk mandi adalah jam satu tengah malam. Naskah KZTN ini menarik untuk diteliti karena diharapkan akan mampu sedikit memberikan gambaran bentuk dan corak ajaran tarekat Naqshabandiyah di Kepulauan Riau yang selama ini masih dianggap minim penjelasan tersebut.

Di sisi lain, kajian terhadap naskah KZTN ini diharapkan dapat memberikan gambaran tentang silsilah guru-murid atau jaringan tokoh-tokoh Naqshabandiyah Kepulauan Riau dengan ulama Timur Tengah maupun jaringan tokoh-tokoh pengajar dan penyebar tarekat Naqshabandiyah Kepulauan Riau sendiri yang selama ini belum terungkap. Kedudukan silsilah dalam semua tarekat sangat penting. Silsilah adalah bentuk hubungan guru-murid dan sebagai syarat sahnya keberlanjutan ajaran yang dimilikinya (Faturrahman: 2008). Hubungan guru-murid yang terbentuk ini menjadi bagian penting dalam sebuah tarekat. Proses ini dalam konteks penyebaran keilmuan Islam berkembang sehingga membentuk suatu jaringan ulama tarekat (Azra: 1994). Bahkan silsilah merupakan bukti sebuah tarekat dianggap *muktabarah* ataupun *ghairu muktabarah* (Mulyati: 2011). Dampak dari silsilah ini akan memberikan pemahaman yang lebih terhadap

muatan ajaran yang terkandung didalamnya sehingga bermakna dari sisi nilai-nilai dasar ajaran Islam, dan juga untuk amalan. Sehingga dengan sendirinya, penelitian terhadap naskah KZTN ini menjadi penting karena akan membuktikan sejauhmana silsilah tarekat Nqsabandiyah yang berkembang di Kepulauan Riau *muktabarah* atau *ghairu muktabarah*.

Selanjutnya, naskah ini memberikan petunjuk bahwa Sheikh Muhamamd Shalih az-Zawawi sebagai ulama yang mengembangkan ajaran tarekat Naqshabandiyah di Riau Lingga dan sangat dekat dengan penguasa. Sheikh Muhammad Shalih az-Zawawi adalah sheikh tarekat Naqsabandi yang tinggal di Haramain dan dikenal memiliki banyak murid di nusantara dari keluarga kerajaan, seperti Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi di kerajaan Riau Lingga dan di Sayyid al-Qadri di kerajaan al-Qadriah Pontianak Kalimantan Barat (Bruinessan: 1998,119). Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi merupakan pemimpin dalam kerajaan Riau Lingga dengan jabatan Yang Dipertuan Muda X, beristrikan Tengku Embong Fatimah (anak Sultan Mahmud) dan memiliki anak bernama Sultan Abdurrahman Muazzamsyah II, Sultan dan Yang Dipertuan Besar Kerajaan Riau Lingga (Faisal: 2017). Sedangkan dalam tarekat Naqsabandiyah, Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi dikenal sebagai *Wali Qutub*. *Wali Qutb* adalah suatu kehormatan tertinggi keilmuan dan kedudukan dalam tarekat dan dipandang sebagai guru yang menjadi rujukan dan me-

nguasai suatu wilayah tertentu (Schimmel: 2000). Beliau juga mengembangkan perpustakaan bernama *Qutb Khanah* dan memiliki istana di Daik Lingga bernama istana Damnah dan istana Penyengat sebagai sarana efektif dalam pengembangan tarekat Naqsabandiyah. Menarik untuk diteliti lebih lanjut hubungan antara tarekat dengan penguasa ketika itu, dimana perpaduan antara pemimpin agama dan pemimpin negara akan menggambarkan suatu perkembangan tarekat dan dinamika ajaran tarekat yang menarik dimana unsur-unsur kearifan lokal mulai diadaptasi, seperti tata cara *bai'at*, *khatam tawajjuh* serta pengembangan lebih jauh amalan tarekat dalam komunitas bangsawan dan pemerintahan yang di balut dengan unsur-unsur kemelayuan, sebagai ciri khas kesultanan Melayu.

Dengan demikian, naskah KZTN ini menyimpan informasi dan pengetahuan yang sangat berharga sehingga bisa di manfaatkan untuk mengetahui secara jelas perkembangan, silsilah, bentuk dan corak serta dinamika tarekat naqsabandiyah itu sendiri. Telaah terhadap naskah tarekat naqsabandiyah di Kepulauan Riau menjadi sangat penting, apalagi bila dikaitkan dengan perkembangan Islam di Kepulauan Riau yang kaya dengan nilai-nilai budaya Melayu, sehingga dengan sendirinya tarekat naqsabandiyah telah mengalami berbagai sentuhan dengan tradisi dan budaya lokal, juga dengan pihak penguasa ketika itu serta melibatkan tokoh-tokoh sufi Hara-

maian dan Nusantara. Dinamika ini tentu saja memberikan warna tersendiri bagi perkembangan Islam di kepulauan Melayu. Masih minimnya eksplorasi terhadap perkembangan dan jaringan silsilah ini menyebabkan tarekat naqsabandiyah di Kepulauan Riau dalam jaringan keilmuan intelektual ulama nusantara belum banyak diketahui. Penelitian terhadap hal ini penting dilakukan, bukan saja mengisi kekosongan literature tentang tarekat naqsabandiyah di kepulauan Riau, tetapi juga untuk melihat sejauh mana naskah naqsabandiyah tersebut menggambarkan dinamika dan perkembangannya di Kepulauan Riau.

Adapun beberapa penelitian yang pernah dilakukan, seperti Rafiudin (2009) tentang tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah Pondok Pesantren Darul Ulum di Jombang Jawa Timur, yang mengkajikan tentang konsep-konsep dasar dan ajaran tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah terutama hubungannya dengan aktifitas sosial dan ekonomi dalam konteks teori gerakan sosial. Didapati bahwa tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah di Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang Jawa Timur dalam aktifitas sosialnya ternyata mampu menumbuhkan semangat ekonomi bagi masyarakat sekitar Pondok. Sehingga gerakan tarekat tidak lagi menjadi suatu gerakan tertutup namun menjadi rujukan bagi masyarakat sekitar dalam memberdayakan ekonomi. Isnaeni (2008) dalam penelitiannya tentang tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah di Banten,

menemukan bahawa aktifitas tarekat naqsabandiyah oleh petani Banten bisa berubah menjadi gerakan massa yang memberontak ke penguasa kolonial Belanda untuk menuntut keadilan. Aktifitas tarekat yang awalnya merupakan aktifitas ugama ternyata mampu menggerakkan kesedaran sosial bagi membangunkan nilai-nilai keadilan. Itzack Weisman (2007) dalam penelitiannya tentang perkembangan tarekat Naqsabandiyah mulai abad ke-13 sampai sekarang. Penelitian ini bisa menjadi informasi tentang perkembangan tarekat naqsabandiyah walaupun penelitiannya banyak melihat dari sudut dinamika perkembangan politik di beberapa daerah. Fuad Said (2005) tentang tarekat naqsabandiyah di Babussalam Langkat Sumatera Utara, banyak menceritakan tentang konsep-konsep dasar dan ajaran tarekat naqsabandiyah yang umumnya dilakukan termasuk di Babussalam. Penelitian ini bisa memberikan informasi tentang konsep ajaran tarekat naqsabandiyah yang berkembang. Kabbani (2004), dalam penelitiannya banyak memberikan infomasi tentang hubungan silsilah dalam tarekat naqsabandiyah, walaupun sampai pada pendiri tarekat ini saja. Penelitian Ami Kamiludin (2004) tentang tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya Jawa Barat, tentang konsep-konsep dasar dan ajaran tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah terutama hubungannya dengan aktifitas pengobatan bagi penagih ganja. Penelitian dalam perspektif psikologis ini memberikan informasi bahwa

tarekat naqsabandiyah ternyata memiliki pengaruh dalam hal pengobatan. Bruinessan (1998) tentang tarekat naqsabandiyah di Kalimantan Barat, Kepulauan Riau Indonesia, Sulawesi, Madura dan Lombok, sebagai awal penyelidikan dan informasi tentang tarekat naqsabandiyah di sejumlah daerah di nusantara. Namun belum ditemukan penelitian tentang tarekat naqsabandiyah yang berdasarkan naskah di Kepulauan Riau.

Dalam kajian ini, penulis menggunakan metode kajian naskah (Lubis: 2003). Naskah KZTN adalah karya Sheikh Muhamad Shalih az-Zawawi. Naskah ini dicetak di percetakan al-Ahmadi kerajaan Riau Lingga tahun 1313H atau tahun 1891M, berisi tentang kandungan ajaran tarekat naqsabandiyah yang berkembang pada masa Yang Dipertuan Muda Riau (YDMR) X Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi. Naskah ini merupakan koleksi dari Balai Maklumat Melayu Pulau Penyengat (2013). Sejauh penelusuran penulis tidak ditemukan salinan dari naskah KZTN ini, baik yang dikoleksi oleh masyarakat maupun museum. Karena itu naskah KZTN yang di simpan di Balai Maklumat Melayu Pulau Penyengat ini menjadi satu-satunya sumber yang dijadikan obyek penelitian.

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan penyuntingan edisi kritik. Kata-kata yang dipandang perlu dibetulkan atau diberi penjelasan akan diberi catatan kaki yang berisi pembetulan atau penjelasan terhadap kata-kata tersebut. Hal ini

dilakukan karena peneliti melihat banyak hal yang perlu di beri penjelasan sebagai upaya membantu pembaca dalam memahami teks secara lebih mudah dan tepat.

Adapun langkah kerja yang akan dilakukan adalah:

1. Deskripsi naskah yaitu menyajikan informasi tentang fisik naskah yang menjadi objek penelitian.
2. Deskripsi isi yaitu mengungkapkan isi kandungan teks. Hal ini bertujuan agar pembaca bisa memahami isi kandungan teks KZTN, atau minimal mendapat gambaran tentang paham dan ajarannya.
3. Suntingan teks yaitu upaya memberikan penjelasan dan membebaskan teks dari segala kesalahan yang diperkirakan agar teks dapat dipahami secara jelas.
4. Analisis yaitu mengelaborasi lebih jauh isi dan kandungan teks KZTN dan melakukan kontekstualisasi.

Dalam melakukan ekplorasi dan kontekstualisasi terhadap kandungan teks KZTN, penulis akan merujuk kepada beberapa naskah ajaran tarekat Naqsabandiyah. Karena fokus pembahasan dalam penelitian ini adalah tarekat Naqsabandiyah di Kepulauan Riau, khususnya pada masa naskah ini di tulis masa kesultanan Riau Lingga, maka penelitian ini akan ditempatkan dalam konteks keislaman di Kepulauan Riau khususnya masa tersebut yang meliputi pembicaran tentang proses masuk dan perkembangnya ajaran tarekat Naqshabandiyah di Kepulauan Riau, jaringan ulama tarekat Haramain-

Nusantara dengan tokoh-tokoh Naqsabandi Kepulauan Riau, peta keislaman Kepulauan Riau yang memfokuskan kepada perkembangan tarekat Naqsabandiyah di Penyengat dan Daik Lingga serta hubungannya dengan kondisi pilitik, sosial, pergulatan intelektual pada naskah tersebut ditulis. Oleh karena itu, dalam melakukan analisis dan kontekstualisasi terhadap naskah KZTN akan digunakan pendekatan sejarah sosial-intelektual (Fathurahman: 2008). Pendekatan sosial-intelektual diharapakan dapat menjadi alat bantu untuk mengetahui isi kandungan teks dengan baik dan bisa menempatkannya sesuai konteksnya yang tepat. Sebab, tarekat Naqsabandiyah dengan berbagai dinamikanya yang muncul di tengah-tengah masyarakat Kepulauan Riau tentu saja menjadi salah satu faktor penyebab terjadinya perubahan dalam beberapa aspek kehidupan serta menjadi salah satu faktor penentu perjalanan sejarah masyarakat Kepulauan Riau itu sendiri.

BAB II

GAMBARAN UMUM NASKAH *KAIFIYAH AL-ZIKIR ‘ALA THARĪQAH AN-NAQSABANDIYAH AL-MUJADDIYAH AL-AHMADIYAH*

A. Naskah *KZTN*

Kajian ini menggunakan pendekatan filologi, dimana hal-hal yang berkaitan dengan naskah menjadi sesuatu yang sangat dipentingkan, baik dari segi tekstual maupun dari segi kontekstual. Termasuk juga dalam halini tentang aspek fisik naskah (kodikologi), tempat dan situasi dimana naskah ditulis serta gambaran tentang isi dan kendungan teks tersebut. Pada bagian ini, hal-hal di atas akan menjadi fokus kajian.

Dari penelusuran terhadap beberapa katalog, diantara-nya katalog naskah-naskah Nusantara milik Perpustakaan Na-sional RI (Behrent: 1998), tidak ditemukan adanya varian naskah KZTN pada koleksi perpustakaan Nasional. Sehingga, naskah KZTN ini bisa dikatakan sebagai naskah tunggal (*co-dex unicus*). Akan tetapi, pada beberapa naskah yang secara subtansial isinya memiliki hubungan dengan naskah KZTN, yaitu sama-sama menjelaskan ajaran tarekat Naqsabandiyah seperti naskah *al-Minhalu ‘Adi li Zikri Qalbi* karya Shaykh Ismā‘īl al-Khālidī al- Minangkabawī dan tentunya dari segi usia lebih tua, sementara naskah-naskah lainnya adalah karya shaykh-shaykh tarekat.

Naskah KZTN adalah koleksi dari Raja Malik di Balai Maklumat Melayu Pulau Penyengat. Naskah KZTN merupakan salah satu dari beberapa naskah yang tersimpan di lembaga tersebut. Naskah-naskah yang berada di lembaga ini merupakan milik Yayasan. Penulis mendapatkan naskah ini sebagai pinjaman dari Raja Malik yang memberikan penjelasan ringkas tentang kondisi naskah dan isi naskah secara umum.

Naskah KZTN ini adalah kategori tasawuf tepatnya ajaran tarekat Naqsabandiyah Muzhariyah. Naskah KZTN ini masih utuh dan memiliki kulit luar yang biasanya memuat judul sebuah kitab dan beberapa halaman depan dan petunjuk tentang judul teks ini bisa ditemukan pada halaman muka dengan judul: *Kaifiyah al-Zikir ‘ala Tharīqah an-Naqsabandiyah al-Mujaddidiyah al-Ahmadiyah.* Walaupun ada beberapa tempat yang robek,namun secara umum naskah ini bisa dibaca.

Naskah KZTN merupakan karangan Shaykh Muhammad Shalih az-Zawawi, seorang ulama dan guru dari Yamtuan Muda Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi yang dianggap pembawa dan pengajar pertama ajaran tarekat Naqsabandiyah Muzhariyah di Kesultanan Riau Lingga. Pada halaman muka naskah ini ditulis sebagai berikut :

> *Kaifiyah az zikri ‘ala thariqat an naqsabandiyah al-mujaddiyah al-ahmadiyah lil’alamah al-qadthbu suffiyah as sayyid as syarif muhammad sholih ibni almarhum as sayyid as syarif habib abdurrahman az zawawi thamma al-makki afad allahu alaina barkatahu wa naf’anan biulumihi amin* (naskah KZTN, hal.muka)

Naskah ini dicetak di perpustakaan ahmadiyah negeri Riau tahun 1331 H, sebagaimana ditulis pada halaman muka naskah:

> *Thob'a bil mathba'at al ahmadiyah al-khanah fi bandar riau al muhassirusatu muhammiyah 1313* (naskah KZTN, hal.muka)

Naskah ini selesai ditulis pada masa Sultan Abdurrahman Muazzamsyah sebagaimana ditulis dalam naskah:

> *Telah selesai menyurat naskah ini pada 12 hari bulan Sya'ban hari Isnin di dalam negeri Riau Pulau Penyengat sanah 1300 Mai zaman sripaduka Maulana Sultan Abdurrahman Muazam syah habzuhu allahuwatala daulatahu wamalakahu aladaumi biladli walikhsan amin yamujibassaiilin* (naskah KZTN, hal. 8-9)

Namun penyuntingan naskah dari mulai ditulis sampai dicetak oleh Ali ibn Ahmad al-Attas pada tanggal 11 Muharram tahun 1313 H atau jika dikonversi ke tahun masehi sekitar tahun tahun 1891 M pada masa Sultan Abdurrahman Muazzamsyah, sebagaimana tertulis:

> *Qotammah tab'u hazihi khaifiatu zikri biyasknatil fililahi fimatba'a ahmadiya ala zomathil fakir illallah ta'ala al mu'tarim bizunubi wataksiri "ali ibnu ahmad alattas" fi 11 Muharam sanah 1313* (naskah KZTN, hal.9)

Naskah KZTN ini merupakan naskah yang diberikan kepada para anggota jamaah tarekat naqsabandiyah yang menjadi pegangan mereka ketika masuk tarekat dan ketika mengikuti serangkaian kegiatan tarekat naqsabandiyah. Pada lembarabn akhir naskah tertulisbahwa naskah ini dimilikioleh

Raja Ahmad ibn Raja Hasan ketika masuk tarekat naqsabandiyah. Sebagaimana tertulis pada lembaran akhir naskah ini:

> *Tarik sanah 1303 dua puluh empat hari bulan sofar malam arbaa raja haji ahmad ibnu almarhum raja hasan masuk tarikat naqsabandi didalam istana ahmadi mudah mudahan mendapat berkah segala diberikan...... sampai berjayanya pada alam hakikat//10//.*
>
> *Tandatangan*
>
> *Raja Haji Ahmad ibn almarhum*
> *Raja Hasan*

Adapun bentuk teks dari naskah KZTN tertulis dengan menggunakan huruf arab yang sudah melalui percetakan, baik dalam bahasa Arab maupun menggunakan tulisan Arab berbahasa Melayu (Arab Melayu). Pada bagian pertama, yaitu bagian muka, teks ditulis seperti layaknya buku yang sudah tercetak rapi. Pada halaman 1 sampai halaman 9 teks berbentuk prosa yang berisi uraian tentang beberapa ajaran Naqsabandiyah yang bersifat deskriptif. Sedangkan pada halaman terakhir bertuliskan tinta tangan dengan menggunakan model tulisan arab sulus.

Naskah ditulis menggunakan kertas Eropa dengan cap kertas (w*ater mark*) bergambar singa dan cap bandingan bertuliskan GESC I II IV T. Namun, setelah dilacak pada buku petunjuk cap kertas yang disusun oleh W.A Churchill dan Edward Heawood tidak ditemukan cap kertas dengan cap tandingan seperti yang terdapat dalam alas naskah KZTN. Oleh karena itu, tidak bisa diketahui kapan tahun pembuatan kertas

ini. Bila diterawang, kertas ini mempunyai 7 *chain line* (garis tebal) dengan alur horizontal dan *laid line* (garis tipis) berjarak 1 cm dengan alur vertikal. Jarak antara *chain line* sebesar 2,7 cm.

Naskah KZTN terdiri dari 9 halaman yang masih utuh. Ukuran naskah 21 cm x 17 cm dengan vias atas 2 cm, vias bawah 2 cm, vias kanan 2 cm, vias kiri 2 cm. Naskah KZTN secara umum dalam keadaan bagus dan masih bisa dibaca kecuali pada beberapa bagian saja yang robek. Naskah sudah ada penomoran halaman. Teks berukuran 16 cm x 12 cm dengan jumlah baris dalam setiap halaman rata-rata 18 baris pada teks yang berbentuk prosa. Pada setiap baris yang berbentuk prosa diiringi dengan terjemahan perkata dengan bahasa melayu dan sebagian ada juga dengan bahasa Arab. Tidak ditemukannya rubrikasi, ilustrasi ataupun iluminasi dalam naskah.

B. Teks Naskah KZTN

1. Pertanggungjawaban Teks

Sebagai sebuah kajian yang menggunakan pendekatan filologi, maka melakukan kritik atau pengeditan terhadap sebuah teks yang diteliti menjadi sebuah keharusan. Ini dilakukan dengan tujuan agar dapat menghasilkan sebuah teks yang bersih dari kesalahan dan dapat dipertanggungjawabkan sebagai sebuah teks yang paling dekat dengan aslinya. Teks da-

lam perjalanannya mengalami penurunan atau penyalinan berkali-kali. Ada beberapa alasan sebuah naskah diperbanyak, seperti keinginan untuk memiliki naskah itu sendiri, naskah asli sudah rusak, atau kemungkinan lain adanya kekhawatiran akan terjadi sesuatu terhadap naskah asli yang mengakibatkan hilangnya atau rusaknya naskah asli. Selain itu, penyalin naskah dilakukan dengan berbagai tujuan seperti untuk kepentingan politik, kepentingan pendidikan, kepentingan agama, dan sebagainya.

Sebagaimana dijelaskan bahwa kritik teks memang menjadi salah satu tahap paling penting dalam sebuah penelitian manuskrip yang menggunakan teori filologi. Kritik teks pula yang membedakan pendekatan filologi dengan pendekatan lainnya, seperti sejarah, dalam memperlakukan sebuah sumber tertulis lama yang terkandung dalam naskah. Biasanya, sebuah penelitian filologis tersebut akan menghasilkan apa yang disebut sebagai sebuah "edisi kritis" (*critical edition*), yakni sebuah teks yang telah disunting dan dianggap paling mendekati aslinya. Bersama dengan suntingan teks ini juga di sertakan sebuah "apparatus kritikus" (critical apparatus), yakni sekumpulan catatan kaki yang berisi variasi bacaan yang terdapat dalam salinan-salinan manuskripnya.

Kegiatan kritik teks ini diperlukan karena adanya tradisi penyalinan naskah yang berkali-kali terhadap suatu naskah yang digemari oleh masyarakat. Dalam proses penyali-

nan naskah tersebut tidak tertutup kemungkinan terjadi kesalahan salin atau tulis karena penyalin kurang memahami pokok persoalan dan bahasa naskah yang disalin, ketidaktelitian, salah baca karena tulisannya tidak jelas, mungkin juga karena kesengajaan penyalin yang ingin memperindah teks sesuai dengan seleranya.

Naskah KZTN ini sekalipun merupakan naskah tunggal, akan tetapi dari latar belakang penulisan diketahui bahwa naskah ini adalah naskah populer, karena ditulis oleh pengarang dan diperuntukan kepada suatu jama'ah atau pengikutnya. Maka tidak tertutup kemungkinan terjadinya penyalinan yang berkali-kali terhadap teks KZTN ini sehingga memunculkan kesalahan salin atau tulis. Kesalahan tersebut mungkin disebabkan keterbatasan alat tulis, penerangan atau kemampuan penyalin dalam memahami teks KZTN tersebut. Oleh karena itulah, diperlukan kritik teks yang dapat dipertanggungjawabkan terhadap kesalahan-kesalahan yang terjadi dalam penyalinannya tersebut. Naskah KZTN ini merupakan naskah tunggal, maka metode suntingan yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode edisi standar. Metode edisi kritis merupakan metode penyuntingan naskah dengan cara mentransliterasi teks dengan memperbaiki kesalahan-kesalahan teks. Sedangkan penggunaan ejaan disesuaikan dengan ejaan yang berlaku. Adapun tujuan menggunakan metode

standar ini adalah untuk memudahkan pembaca atau peneliti membaca atau memahami teks.

Seperti dijelaskan bahwa metode yang digunakan dalam melakukan edisi teks KZTN adalah metode edisi kritis. Metode edisi kritis bertujuan menyajikan teks yang dapat dinikmati pembaca secara luas, karena dengan edisi standar pembaca umum dibantu dengan aparat kritik berupa catatan kaki. Beberapa ketentuan yang digunakan dalam melakukan edisi terhadap naskah KZTN adalah sebagai berikut:

1. Untuk teks yang ditulis dalam aksara Arab, maka proses alih aksaranya disesuaikan dengan pedoman transliterasi Arab-Latin *Library of Congress* (LoC), seperti pada lampiran pedoman transliterasi.
2. Susunan teks diusahakan agar tetap dipertahankan seperti aslinya.
3. Untuk huruf yang tidak bisa dibaca/kertasnya rontok diberi tanda titik-titik di dalam kurung dua (....)
4. Penomoran halaman diberikan pada akhir setiap halaman teks.
5. Garis miring dua (//) dipakai untuk menandai pergantian halaman naskah dan tanda garis miring tiga /// untuk penutup naskah.
6. Penandaian alenia mengukuti penandaian alenia dalam naskah di samping alenia yang dibuat akibat pergantian nomor halaman

7. Perbaikan kata atau penjelasan maksudnya akan di jelaskan pada catatan kaki.
8. Kata yang sama dan ditulis berbeda akan diseragamkan penulisannya
9. Kata yang diduga hilang atau penyalin lupa menuliskannya akan dimunculkan sebagai kata tambahan yang berasal dari penulis dan diletakkan dalam tanda kurung dua siku [ ]

2. Suntingan Teks Naskah *Kaifiyah al-Zikir 'ala Tharīqah an-Naqsabandiyah al-Mujaddiyah al-Ahmadiyah*

Adapun suntingan teks naskah naskah *Kaifiyah al-Zikir 'ala Tharīqah an*-*Naqsabandiyah al-Mujaddiyah al-Ahmadiyah* sebagai berikut :

Kaifiyah
Az Zikri 'Ala Thariqah an Naqsabandiyah
Al-Mujaddidiyah Al-Ahmadiyah
Allamah
Al-Qadthbu Suffiyah As Sayyid As Syarif Muhammad Sholih
Ibni Almarhum As Sayyid As Syarif Habib Abdurrahman
Az Zawawi
Thamma al-Makki Afad Allahu Alaina Barkatahu wa Naf'anan
Biulumihil amin
Al-Mathbaah Al-Ahmadiyah
Al-Khanah fi Bandar Riau al Muhassirusatu Muhammiyah
1313//hal.muka//

Bismillahirahmanirrahim
Wabihi nasta'inu al hamdulillah rabbil 'alamin wa sallahu 'ala sayyidina muhammadin sayyidil abidin wa' ala alihi wa ashabihi asysakirin az zakirin.
Wa ba'duhu maka inilah kenyataan setengah daripada segala wirid yang dibangsakan kepada siang hari dan malam yang

dibangsakan tarekat yang tinggi lagi yang dibangsakan kepada naqsabandi lagi mujaddadi dia lagi ahmadi telah mensuci akan Allah segala rahasiaNya dan telah menaungi Allah atas sekalian alam akan cahyanya maka hendaklah seorang itu mengetahui dahulu bahwasannya ini tarikat mengamalnya diperbuat akan dia atas mengikut daripada firman Allah yang maha tinggi dan menjauh akan bidah yang tiada .....akan dia dan bicara i'tikad adalah ia atas barang yang telah…….oleh hadis dan jamaah yang menerima Allah akan amal mereka itu…….bicara segala ….ugama sebutlah ia atas barang yang telah menetapkan dia ………ahli mazhab dari pada hanafi atau syafi'i tu maliki atau hambali dan………dapat hasil pengetahuan yang dibangsakan kepada Tuhan melainkan dengan mengikut …….dan berperangai dengan perangai yang dibangsakan kepada Nabi Muhammad dan dengan……//1//

Bagi segala mereka yang mereka itulah jalan yang menyampai-kan kepada Allah dan menuntut kurnia daripada Allah firman Allah ta'ala kul inkuntum tuhibbunallaha fattabi'uni yuhbib ku-mullah artinya katakan olehmu ya Muhammad jika ada kamu kasih akan Allah taala maka ikut oleh kamu akan daku supaya kasih akan kamu Allah Taala.
Bermula setengah daripada kaifiyat ***zikir isim zat*** *itu apabila hendak memulai zikir itu telah selesai daripada* ***bersuci*** *dan se-dia air sembahyang menghadap kiblat atau dimana-mana hadap pun dimaksud disini berhadap kepada Allah jiwa tubuh serta hati berdiri atau ruku atau duduk atau berbaring dan pada tem-pat yang suci serta pakaian yang suci baca astagfirullahal' azim 25 kali dengan lidah serta hati dan minta ampun kepada Allah dan taubat mana-mana dosa kita yang telah lalu dan yang lagi akan datang zohir dan batin dan baca al fatiha sekali dan kul huwa Allahu ahad 3 kali maka baca allahumma awsala sawabi ma qaratahu ila ruhi sayyidina al mursalin wa syafi al muz nabiyyin sayyidina Muhammad sallahu alaihi wasallam summa ila arwahi ikhwanihi minal anbiyai wal mursalin wal malaikatihi al mukarrabin wa sohabati wa tabiin wa jamii auliya Allah assolihin khususan ila arwahi asadah annaqsabandiyyin ahma-diyyin //2//*

Ridwanullahu alaihi ajmain.
Artinya hai tuhanku sampaikan olehmu akan pahala barang yang aku baca akan dia kepada ruh penghulu sekalian Nabi yang mursal dan yang memberi syafaat akan orang yang ber-dosa kemudian kepada segala saudaranya daripada segala anbi-ya dan yang mursalin dan segala malaikat yang dihampirkan ke-

pada Allah dan segala sahabat dan segala orang yang mengi-kut dan sekalian ***wali Allah*** *yang sholih kepangkuan lagi kepada segala ruh sekalian penghulu yang dibangsakan kepada naqsa-bandi lagi ahmadi bermula ridho Allah Taala itu sebutlah atas mereka itu sekalian kemudian maka masygul dengan zikir hati yang telah mengajar akan dia oleh syeikh dan yaitu asma Allah artinya nama Allah itu nama zat Allah yang tiada bandingan dan tiada serupa dengan bahwa berkat dengan fakir dengan tiada berkurang lidah daripada hati yaitu dibawah susu yang sebelah kiri dengan pancaran dua jari yaitu jantung setengah dikenakan hati sanubari padahal jantung kepada lambung itu akan* ***lafaz Allah Allah*** *maka bacaalah dengan hati sanubari itu Allah Allah bersungguh-sungguh serta ingatkan maknanya zat semata-mata yang tiada seumpamanya suatu jua pun dan hendaklah berkata kemudian daripada tiap-tiap 100 kali daripada zikir itu dengan fakir lagi dengan sempurna merendah akan diri kepada Allah akan kalimah *ilahai anta maksudi wa ridhoka mathlubi a'tini mahabbataka wa ma'rifataka*. artinya hai Tuhanku engkau jua //3//*

Maksudku dan keridhoaan mu jua tuntutanku kurniai olehmu ak-an daku mengasihi akan daku dan mengenal akan daku kemu-dian maka ulang-ulang lagi lafaz Allah Allah itu hingga berla-buhlah hati itu dengan ingat akan Allah artinya mahirlah oleh memfakirkan akan nama zat Allah didalam hatinya dan berkeka-lanlah ingat itu sentiasa didalam berdiri dan berjalan dan dima-na-mana tempat dan masa janganlah dilalaikan adapun zikir qolbi itu di dalam sehari semalam 5000 sekurang-kurangnya dan jika 25.000 maka yaitu terlebih elok dan terlebih sempurna dan tatkala datang beberapa bimbang maka hadirkan rupa syekhnya pada hadapan dengan sempurna ta'zim dan ....dinamakan dia dengan ***rabitah*** *artinya bertemu batin murid dengan gurunya syahdan jika mengajarkan dia oleh syeikh akan segala lathaif yang...maka hendaklah ia masygul dengannya pula dan yaitu lathifah ruh dan tempatnya dibawah susu yang sebelah kanan dan lathifah sir yaitu pada lambung susu yang sebelah kiri dan lathifah khafi yaitu pada lambung susu yang sebelah kanan dan lathifah akhfa yaitu pada pertengahan dada dan lathifah nafs yaitu dalam pertengahan dahi dan lathifah qalbi dan ialah seka-lian badan dan yaitulah dinamai akan dia dengan sulton azkar.*
dan lazim atas murid itu ... suci pada sekalian waktu karena adalah jika suci yang zhohir itu memberi bekas yang amat besar pada menyucikan //4///

Yang bathin seyogyanya bagi murid itu bahwa ia mengambil ***wasilah kepada Allah Taala*** *dengan segala syehnya yang mulia lagi yang telah memberi sah Allah Taala akan segala ruh yang mereka itu di dalam waktu yang sah daripada malam dan siang dan terlebih utamanya. Kemudian selesainya daripada sembahyang tahajud dan jikalau berbuah ia akan dia di dalam dua waktu maka yaitu terlebih afdhol bermula demikian ayat bahwa membaca fatihah sekali dan qulhuwallahuahad 3kali, kemudian baca Allahumma Aushola hingga Ajmain kemudian baca illahi bi jihati subhana wa Taala wa bi jihati saidina abibakri assidiq radiallahu 'anhu wa bi jihati saidina salman alfarisi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina khosim ibni Muhammad ibni abibakri sidiq radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina jakfar assodiq radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina abi yazid albustami radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina abi alhasan alharqoni radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina abi ali alfarimadi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina abi yakub yusuf alhamdani radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina abdulholik algujdawani radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina arif ariyukari radiallahu'anhu //5//*

Wa bi jihati saidina mahmud alanjirifahjuwi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina azizani ali arromitani radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina muhammmad baba assamasi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina amir kulai radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina imam attarika alhakika assaid bahauddin annasabandi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina syeh falaudin alakhtar radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina yakub ajurhi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina abdullah ahrar radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina syeh muhammad zahid radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina syeh darwis muhammad radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina syeh hajati amkanki radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina syech muhammad albakilillah radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina imam robani almujadid alfu tsani syeh ahmad alfaruki annaqsabandi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina muhammad maksuk radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina syech saifudin radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina syeh nur muhammad albadawani radiallahu'anhu//6///

Wa bi jihati saidina habibullah almarzajani jananulmurhar assahidi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina syeh addahlawi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina syeh ali said al ahmadi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina auzzuzaman wa makbudurrahman hodrawatul syeh ahmad syaid al ahmadi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina alarifdillah lillahitalala syeh muhammad muzhar al ahmadi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina

syeh said muhammad sholeh azzawawi radiallahu'anhu, wa bi jihati saidina as aluka antorhamal abda alfakir lillahitaala ag-honi maulana yamtuan raja muhammad yusuf al ahmadi wa-alllahusubhanahu al muwafiq lisadadi wahuwalhadi illa sabili-rasad
wa tarzakuhumamahabbatika wa makrifatika wa khotok waah-ron mimbarkatihim wa kamalatihim wa taziduhuma zaukan was saukan illaika ya arhamarohimin wallahaula walakuwataillabil-lah aliul 'azim, ya Allah ya nur ya haq ya mukbin aksini minu-rika wa ilmani minilmika wa fahmani anka wasmaktani minka wabsorni bika waakmani bisyuhudika waarifni//7///

Attorikuilaka wahuawanaha 'ala bifadhlika innaka akulisaiing-kodir. Allahumma shalli wa salim 'ala saidina muhammadin sa-iawalin wasaliwasalim 'ala saidina muhammadin filakhirin wa-shalli wa shallim 'ala saidina muhammadin fi kulli waktin wa-khin. Wa shalli wa shallim 'ala saidina muhammadin filmala il a'la ilayaumidin, wa shalli wa shallim a'la jami'il li almursalin wa malaikati mukorrobin wa'ala ibadika sholihin min ahli sa-mawati wa ahli ardin radiallahu tabaroka wa taala ansadatina zulkhodir aljala abibakri wa umar wa usman wa ali wa ansa-ritihi shohabi rasulillahi ajmiain. Wa tabiin lahum bi ihsani illa yaumidin irsalna warhamna ma'ahum birohmatika ya arhamar rohimin. ya Allah ya hayyun ya qoyyum la ila ha illa anta ya Allah ya robbana ya wasik almaghfiroh ya arhamarohimin al-lahuma amin

Telah selesai menyurat naskah ini pada 12 hari bulan Sya'ban hari Isnin di dalam negeri Riau Pulau Penyengat sanah 1300 Mai zaman sripaduka Maulana Sultan //8////

Abdurrahman Muazam syah habzuhu allahuwatala daulatahu wamalakahu aladaumi biladli walikhsan amin ya mujibassaiilin
Qotammah tab'u hazihi khaifiatu zikri bi yasknatil fililahi fi mat-ba'a ahmadiya 'ala zomathil fakir illallah ta'ala al mu'tarim bizunubi wataksiri "ali ibnu ahmad alattas" fi 11 Muharam sanah 1313.//9//.
Tarik sanah 1303 dua puluh empat hari bulan sofar malam ar-baa raja haji ahmad ibnu almarhum raja hasan masuk tarikat naqsabandi didalam istana ahmadi mudah mudahan mendapat berkah segala diberikan...... sampai berjayanya pada alam hakikat//10//.

Tandatangan
Raja Haji Ahmad ibn almarhum
Raja Hasan

BAB III

TAREKAT NAQSABANDIYAH DI KEPULAUAN MELAYU ABAD KE 18 DAN 19

A. Haramaian dan Jaringan Ulama Tarekat Naqsabandiyah

Terbentuknya jaringan ulama tarekat Naqsabandi di Kepulauan Riau berhubungan erat dengan perkembangan jaringan tersebut di Haramain (dua tanah haram). Haramain atau juga dikenal dengan Mekkah dan Madinah merupakan tempat yang istimewa dalam pandangan Islam. Di sana terdapat ka'bah sebagai pusat peribadatan ibadah haji dan spritualitas bagi kaum muslimin. Demikian juga masjid Nabawi sebagai pusat penyiaran Islam pertama dalam sejarah di mana perjuangan menegakkan syiar Islam berawal disini. Keistimewaan dua tempat ini apabila digabungkan dengan ajaran dalam al-Quran dan *hadis* tentang keutamaan menuntut ilmu bagi kaum muslimin, maka memberikan banyak keutamaan dalam kehidupan muslim. Oleh karenanya, pengetahuan yang diperoleh ulama akan mendapat tempat terhormat di kalangan kaum muslimin apabila telah mengunjungi dua tempat ini.

Keistimewaan lain yang memberikan pengaruh besar bagi perkembangan jaringan keilmuan di Haramaian adalah adanya ibadah haji yang dilakukan setiap tahun yang ketika itu melalui pelabuhan Jeddah sebagai kewajiban bagi kaum

muslimin yang mampu. Mekkah dan Madinah merupakan dua tempat suci umat Islam sebagai pusat bertemunya kaum muslimin dari penjuru tempat di dunia. Para ulama menjadi pusat perhatian bagi para jemaah haji untuk bertanya dalam memperdalam pengetahuannya tentang peribadatan, pengetahuan keislaman dan pengukuhkan nilai-nilai rohaniah. Para ulama tersebut menjadi pembimbing bagi para jamaah, mereka bertemu dengan sejumlah komunitas muslim lainnya untuk memberikan pelayanan ibadah haji, dakwah dan pengajaran tentang keilmuan Islam. Menjadi lebih bermakna manakala mereka mengunjungi tempat-tempat muslim di nusantara dalam rangka membangun tatanan kehidupan masyarakat.

Kondisi ini juga menekankan bahwa pengetahuan yang dimiliki oleh ulama dan para pencinta ilmu di Haramaian didukung dengan tumbuhnya lembaga-lembaga pendidikan seperti madrasah, *ribāt* dan *zawīyah* dan *khanāqah*. Lmebaga-lembaga ini sangat memainkan peranan dalam membangkitkan jaringan ulama dalam pengembangan keilmuan Islam. Hal senada sebagaimana dikatakan Azra (1994) bahwa tradisi keilmuan ulama dalam sejarah Islam sangat berhubungan dengan masjid, madrasah, *ribāt* atau rumah-rumah guru. Berkembang pesatnya madrasah-madrasah dan institusi pendidikan lain dalam pengembangan keilmuan Islam, namun masjid tetaplah menjadi bagian pelengkap yang sangat penting dalam proses tersebut. Khususnya di Haramaian, kedua-dua

masjid suci di Mekkah dan Madinah merupakan tempat pen-ting bagi ulama yang terlibat dalam jaringan tarekat. Melalui tradisi keilmuan yang berkembang dalam lingkaran insitusi tersebut, mereka mewujudkan hubungan-hubungan keilmuan diantara mereka satu sama lain, baik dengan ulama terdahulu maupun yang datang belakangan.

Hal seperti ini seperti yang tercatat dalam sejarah bah-wa kemunculan institusi pendidikan bercorak sufi ini telah ada sejak di masa-masa awal abad Islam dalam bentuk sema-cam madrasah. Kajian Azra (1994) membuktikan bahwa de-ngan ditemukannya madrasah Hasan al-Basri di Basrah, di bawah asuhan Hasan al-Bashri seorang sufi yang lahir pada tahun 21 H/632 M. Kemudian muncul pula madrasah tasawuf di Madinah di bawah bimbingan seorang sufi bernama Sa'id bin Musayyab (13-94 H), di Kufah muncul madrasah di ba-wah bimbingan seorang sufi Sufyan al-Thaury (97-161 H). Ini memberi makna bahwa sesungguhnya institusi pendidikan sufi telah ada sejak masa sesudah sahabat dan pertengahan masa tabi'in. Demikian juga dengan kajian Djayadiningrat (1982) dan Arifin (2013) mendukung penelitian ini bahwa pada masa-masa berikutnya muncul pula ulama-ulama sufi ternama misalnya, Sirr al-Saqathy (w. 253 H), Ma'ruf al-Kur-khi (w. 201 H), Harith al-Muhasibi (w. 243 H), Dzu al-Nun al-Mishry (w. 240 H), Abu Yazid al-Basthami (w. 261 H). Walaupun madrasah pada mulanya didirikan oleh para sheikh

sufi, namun dalam perkembangannya kewujudan madrasah lebih formal berbanding dengan *ribāt*. Hal ini karena madrasah-madrasah di Mekkah umumnya di bawah kontrol penguasa-penguasa yang berkuasa ketika itu dan beberapa oleh Sharif Mekkah, sehingga pengurus madrasah dilantik secara resmi dan sistem pembelajaran ditentukan secara khusus. Misalnya madrasah Ghiyatsiyyah mempunyai kuota sebanyak 20 orang murid setiap mazhab. Murid-murid bermazhab Shafi'i dan Hanafi belajar di pagi hari, sedangkan murid-murid bermazhab Maliki dan Hambali belajar pada sore hari. Pengajaran terutama diberikan pada jenjang dasar dan menengah.

Menurut Azra (1994) pendirian madrasah sampai abad ke-18 telah dibangun penguasa Usmani sebanyak 6 madrasah, penguasa Yaman 3 madrasah dan penguasa muslim India telah membangun 2 madrasah. Bahkan ada yang rusak, seperti madrasah Qa'it Bey yang didirikan oleh Sultan Mamluk Mesir yang mempunyai ruang besar untuk kuliah umum dan tujuh puluh dua ruang kelas untuk guru dan murid, empat ruang pustaka untuk mazhab sunni yang akhirnya dijual dan dijadikan asrama haji Mesir. Namun pada abad ke-19, Hasyip Pasya dari Turki Usmani mengembalikan fungsinya kembali sebagai madrasah. Dikarenakan banyak bergantung kepada dana *wakaf*, maka dari segi keuangan banyak bangunan madrasah yang tidak mampu dipelihara dengan baik. Walaupun demikian, madrasah-madrasah tersebut mampu memperta-

hankan kedudukannya sebagai pusat keilmuan terkemuka dunia muslim, berkat kontiunitas kedatangan jamaah haji dan para guru yang terus memberikan infak dan sedekah selain *wakaf*. Dengan semua formalitas ini, madrasah mempunyai sedikit peluang untuk membawa murid-murid ke tahap keil-muan Islam yang lebih tinggi. Namun, kelemahan seperti ini akan dilindungi oleh adanya *ribāt* dan juga kewujudan kedua-dua masjid suci di Mekkah dan Madinah. Mereka yang ingin melanjutkan pendidikan ke tahap yang lebih tinggi biasanya menggabungkan diri dengan *hālāqah-hālāqah* di Masjidil Haram, atau memasuki *ribāt*, atau sebagian menggabungkan diri ke rumah-rumah guru. Sehingga hampir dapat dipastikan tidak ada formalitas dalam *hālāqah*.

Beberapa *ribāt* di Haramaian seperti di kawasan bukit bernama *Jabal qubais*. Jabal Abu Qubais atau *Jabal qubais* ialah sebuah tanah tinggi atau bukit di sebelah timur Mekkah yang letaknya berdekatan dengan Masjidil Haram. Kajian Glasse (1999) menyatakan bahwa nama bukit *jabal qubais* itu diambil daripada nama seorang penduduk daripada Bani Jur-hum, yaitu Qubais bin Syalikh, yang terbunuh di atas *jabal* (gunung) itu. *Jabal qubais* menjadi tempat belajar karena di sana merupakan perkampungan yang banyak didiami oleh pa-ra guru sufi, sehingga di rumah-rumah guru sufi inilah ada yang menjadi tempat belajar tasawuf. Hubungan ulama Hara-maian kepada kedua-dua masjid suci sementara memperta-

hankan pengajaran mereka dengan madrasah dan *ribāt*, merupakan salah satu ciri utama jaringan ulama di Mekkah dan Madinah. Kajian Hurgronje (2007) memberi informasi bahwa hubungan ini dibuktikan dengan sampai abad ke sembilan belas guru yang mengajar di Haramain jumlahnya mencapai 50 hingga 60 orang. Beberapa tarekat yang masyhur seperti tarekat Qadiriyah yang didirikan oleh Sheikh Abdul Qadir al-Jailani w.587H/1166M, tarekat Syaziliyah yang didirikan oleh Sheikh Nuruddin Ahmad ibn Abdul asy-Syadhili w.649H/1228M), tarekat Rifa'iyah yang didirikan oleh Sheikh Ahmad Rifa'i w.603H/1182M, juga tarekat Naqsabandi yang didirikan oleh Sheikh Muhammad Bahauddin al-Bukhara an-Naqsabandi w.810H/1389M serta tarekat Sammaniyah yang ditubuhkan oleh Muhammad bin Abdul Karim al-Madani atau dikenal dengan Sheikh Samman 1130-1189/1718-1775M, semuanya mempunyai jaringan keilmuan yang bersambung melalui *silsilaḥ* guru-murid. Kajian Djajadiningrat (1982) menunjukkan bahwa pembelajaran agama melalui tarekat merupakan pilihan ketika itu karena di sinilah tempat berkumpulnya para ulama dari segenap penjuru tempat di dunia Islam.

Tarekat Naqsabandi merupakan salah satu daripada tarekat yang mengalami perkembangan pesat di Haramaian ketika itu. Pesatnya perkembangan jaringan ulama tarekat Naqsabandi ini didukung dengan berdirinya institusi pendidikan

bercorak sufi yang dibangunkan oleh para sheikh tarekat Naqsabandi. Haramain menjadi pusat kebangkitan jaringan keilmuan tarekat Naqsabandi pada abad ke sembilan belas karena di sini tempat paling efektif bertemunya umat muslim di seluruh dunia. Para jamaah tarekat ini mempunyai tempat khusus untuk berkumpul, yaitu terletak di sekitar bukit Abu Qubais atau dikenal dengan *zawīyah jabal qubais* (Othman: 2013).

Mereka mempunyai beberapa metode yang dilakukan guru dalam pengajaran berdasarkan tarekat ini, yaitu melalui *hālāqah*, *talaqqi*, hafalan dan *bahtsul masail*. Menurut Yunus (1995) *hālāqah* mengandung arti lingkaran murid, atau sekumpulan murid yang belajar di bawah bimbingan seorang guru atau belajar bersama-sama dalam satu tempat. *Hālāqah* ini juga merupakan cara belajar untuk memahami isi kitab, bukan untuk mempersoalkan kemungkinan benar salahnya apa-apa yang diajarkan kitab, tetapi untuk memahami apa maksud yang diajarkan kitab. Sistem *hālāqah* ini hanya sesuai bagi murid yang bijak, rajin dan mampu serta bersedia mengorbankan masa untuk mengaji. Sistem ini juga hanya bisa menghasilkan satu persen murid yang pandai dan yang lain hanya mengikuti saja. Metode ini merupakan salah satu metode pembelajaran yang pernah dipraktikkan oleh Rasul dan sahabat yang diikuti oleh tabi'in. Menurut Azra (1994), beberapa materi yang diajarkan selain al-Quran yaitu kitab-

kitab lain di sekitar masjid, seperti; fikih yang sebagian besar fikih syafi'i, yang menggunakan kitab-kitab karangan Abu Syuja', Rafi'i, an-Nawawi, al-Syarbini dengan kitabnya *al-Iqnā'* dan lain-lain. Dalam bidang bahasa Arab, seperti *al-Jurūmiyah* karya Muhammad ibn al-Sanhaji ibn Ajurrum (1273-1323H) atau *al-Awāmil al-Mi'ah* karya al-Jurjani (w.1073H). Dalam bidang tafsir seperti Tafsir Jalalain karya Imam Jalaluddin as-Sayuti dan Imam Jalaluddin al-Mahalli. Dalam bidang *hadis*, seperti Shahih Bukhari, Shahih Muslim, dan lain-lain. Beberapa *hālāqah* yang terkenal di Haramaian seperti *hālāqah* Wafdullah bin Sulaiman al-Maliki al-Makki salah seorang Imam Haramaian dalam bidang *hadis* dan fikih.

Untuk metode *talaqqi*, Yunus (1995) diartikan sebagai proses belajar secara langsung dengan seorang guru. Sistem ini termasuk belajar secara individual yaitu seorang murid berhadapan dengan seorang guru dan terjadi interaksi saling mengenal di antara keduanya. Sistem ini terbukti sangat berpengaruh bagi seorang murid pada taraf pertama yang bercita-cita menjadi seorang yang alim. Sistem ini membolehkan seorang guru menyelia, menilai dan membimbing secara maksimal kemampuan seorang murid dalam memahami ilmu yang terkandung dalam suatu kitab. Pembelajaran dengan metode *talaqqi* ini merupakan metode khusus yang hanya bagi para murid yang mempunyai kompetensi tertentu. Kajian Azra (1994) menunjukkan bahwa dalam sejarah Naqsa-

bandi, beberapa ulama yang menjalani metode ini terbukti menjadi seorang ulama besar pada zamannya. Seperti pendiri tarekat ini yaitu Sheikh Bahauddin al-Uwaisi al-Bukhari Naqsabandi ber*talaqqi* kepada Amir Sayid Kulai al-Bukhari dan Abdul Khaliq al-Ghujdawani dalam ilmu tasawuf. Demikian juga dengan Quthbuddin Ahmad Shah Waliyullah bin Abdurrahman al-Dihlawi yang belajar dengan cara ber*talaqqi* kepada Tajuddin al-Qa'i al-Hanafi dalam ilmu *hadis*, ia juga belajar kepada Hasan al-Ajami dalam ilmu fikih, Ja'far bin Abdul Karim al-Barzanji dalam ilmu *hadis* dan fikih, Abdulah bin Salim bin Muhammad Salim bin Isa al-Basri dalam ilmu *hadis* dan kepada Abu Tahir bin Ibrahim al-Kurani dalam ilmu *hadis* dan fikih. Beberapa amalan dalam tarekat Naqsabandi biasanya diajar dalam sistem *talaqqi* ini.

Demikian pula dengan metode hafalan, kajian Dhofier (1994) dan Zulkifli (2002) menyatakan bahwa metode hafalan ini biasanya digunakan untuk menghafal ayat-ayat al-Quran, *hadis-hadis* Nabi, menghafal kitab-kitab tertentu, metode *nahwu sharaf*, metode *ushul fikih*, amalam-amalan ibadah dan amalan *dzikir* tertentu. Dalam metode hafalan para murid diberi tugas menghafal dalam jangka waktu tertentu. Metode ini perlu dihubungkan dengan sistem keilmuan yang mengutamakan *dalil naqli*, penyebaran ilmu dan periwayatan. Ulama-ulama tarekat Naqsabandi awal umumnya ialah para ahli *hadis* dan fikih. Pada masa awal Islam, tradisi hafalan ini

dipraktikkan oleh Nabi kepada sahabat untuk menghafal wahyu atau al-Quran, dan tradisi ini masih berlangsung di institusi-institusi pendidikan Islam semisal madrasah atau pondok pesantren hingga kini. Metode ini merupakan salah satu metode pembelajaran yang pernah dipraktikkan oleh Nabi dan sahabatnya yang diikuti oleh tabi'in. Dalam konteks tarekat Naqsabandi, tradisi hafalan ini dikembangkan lagi dengan *hadis-hadis* nabi, menghafal kitab-kitab tertentu, metode *nahwu sharāf*, metode ushul fikih, amalam-amalan ibadah dan amalan *zikir* tertentu.

Sedangkan metode pembelajaran *bahsul masāil* sebagaimana kajian Dhofier (1994), lebih mirip dengan perbincangan atau seminar. Lebih lanjut dikatakannya biasanya metode ini diterapkan kepada murid dengan menentukan subjek dan murid diberikan kebebasan untuk mengajukan soalan dan bahkan memberikan jawaban dari sebuah pertanyaan yang di ajukan. Metode ini bertujuan agar murid mempunyai kemampuan dalam menganalisis sesuatu persoalan, dan juga mencari penyelesaian terhadap permasalahan tersebut dalam konteks keilmuan yang dimilikinya. Ia juga bertujuan agar murid mempunyai kemempuan dalam menyampaikan suatu penda-pat, menanggapi pendapat dari murid lain berdasarkan pada sumber yang boleh dipertangungjawabkan secara keilmuan. Penggunaan metode *bahsul masāil* ini bertujuan agar para murid mempunyai kemampuan menganalisis setiap permasala-

han yang dihadapi, serta mencari cara penyelesaian sesuai dengan keilmuannya. Dengan demikian, murid mempunyai kemampuan menyampaikan sebuah dalil, saling berargumentasi dari murid lain dengan merujuk kepada sumber-sumber tertentu (Dhofier:1994 dan Zulkifli:2002). Dari beberapa pandangan diatas, tampak bahwa pada dasarnya *bahsul masāil* ialah salah satu cara untuk menyelesaikan masalah-masalah dalam ilmu fikih. Dalam lingkaran jaringan inilah biasanya masalah-masalah agama yang ditemui oleh para jamaah dibahas dalam sebuah pengajian. Kajian Djajadiningrat (1982) menguatkan kajian bahwa dalam *bahtsul masāil* ini umumnya ialah persoalan yang timbul dari negeri-negeri muslim, seperti Qadi Mekkah mengeluarkan fatwa penurunan Sultanah Kamalat Shah dari singgahsana kerajaan Aceh karena sebuah negara Islam tidak boleh diperintah oleh perempuan.

Demikian juga dengan aktivitas pengajaran berdasarkan tarekat di Haramain sebagaimana disebutkan di atas menjadi bagian penting dalam membentuk hubungan keilmuan antara guru dan murid. Hubungan ini terjalin dalam sebuah ikatan kuat yang menghubungkan mereka dengan yang lain yang di sebut dengan *silsilah*. Sebagaimana dalam kajian Mulyati (2011) menunjukkan bahwa *silsilah* dalam tarekat kemudiannya menjadi ukuran suatu tarekat disebut *mu'tabarah* (dipercayai) atau *ghairu mu'tabarah* (tidak dipercayai). Demikian juga dengan pendapat Faturrahman (2008) yang menyatakan

bahwa *silsilah* mungkin meniru tradisi *isnād* yang dibangunkan oleh ahli *hadis* untuk mendukung kesahihan *hadis* dan menjadi penting bagi seorang guru tarekat untuk mengajar dan memimpin organisasi tarekat. Demikian juga menurut Azra (1994) yang menyatakan bahwa dalam dunia tarekat, *silsilah* yang mula menampakkan perannya terutama pada abad ke-12 Masehi, menduduki peranan yang sangat penting karena bisa digunakan untuk meneliti asal-usul dan kesahihan sebuah tarekat. Melalui *silsilah* pula ajaran-ajaran tasawuf dapat tersebar secara sistematik; dan yang paling penting, *silsilah* telah menjadikan gerakan tarekat semakin solid dan terorganisasi dengan baik, karena berhasil mewujudkan hubungan spritual yang berhierarki antara sufi satu dengan sufi lainnya.

Lebih dari itu, Fathurrahman (2008) menyatakan bahwa tradisi *silsilah* merupakan jaminan atas penyebaran berbagai ajaran tasawuf yang dirumuskan pertama kali oleh para sufi pendiri tarekat kepada generasi sufi berikutnya yang diangkat sebagai *khālifah*. Dengan kedudukannya yang sedemikian penting, maka tidak heran kemudian jika *silsilah* menjadi salah satu ukuran sebuah tarekat dikategorikan sebagai tarekat *mu'tabarah* (jenis tarekat yang diakui) atau *ghairu mu'tabarah* (jenis tarekat yang tidak diakui). Akan tetapi, penting dicatat bahwa *silsilah* yang benar-benar dapat dipertanggungjawabkan kesahihannya sebetulnya juga memungkinkan ada-

nya hubungan langsung antara seorang murid dengan guru-nya. Namun dalam kenyataannya, tidak jarang seorang murid yang ditulis dalam *silsilah* tidak pernah berjumpai dengan guru yang ditulis secara berturut-turut di atasnya, karena guru-nya tersebut meninggal dunia sebelum murid tersebut lahir, atau karena mereka tinggal di negeri yang berbeda dan sangat berjauhan. Berhubungan dengan *silsilah* semacam ini, sebagian kecil sufi memang menolaknya dan menganggap *silsilah* tersebut sebagai palsu. Akan tetapi, sebagian besar lain tidak mempersoalkan karena mereka tidak menolak kemungkinan bahwa seorang yang dianggap suci (wali) boleh saja menerima pelajaran dari guru yang mendahuluinya bukan melalui komunikasi langsung tetapi melalui komunikasi spiritual, yakni melalui pertemuan dengan wujud rohaniahnya. Apabila dilihat dalam dunia tarekat, hubungan yang demikian sebagaimana kajian Bruinessan (1998) itu disebut dengan *barzākhi* atau *ūwaisi*. *Silsilah* sebagai bentuk hubungan guru-murid tersebut mendapat legitimasi tersendiri melalui *ijāzah*. *Ijāzah* yaitu pihak yang memilikiotoritas dari guru secara moral dan kerohanian sebagai bukti telah menyelesaikan proses pembelajaran kesufian dengan pemberian *silsilah*. Kajian Trimingham (1971) memberikan dukungan pada kajian ini bahwa *ijāzah* ini penting karena bukan saja sebagai bukti mata rantai yang tidak terputus melalui *isnād* yang menghubungkan antara guru dan murid, tetapi juga sebagai bentuk

kepercayaan dari guru untuk menyebarkan ilmu, ajaran yang diturunkan baik dalam bentuk kitab ataupun amalan-amalan tertentu. Sehingga *ijāzah* merupakan sesuatu yang paling prinsipil untuk mengetahui kredibilitas keilmuan seseorang. Secara umum, *ijāzah* yang diberikan kepada murid dalam tarekat ada tiga perkara, yaitu pertama; *ijāzah* yang diberikan kepada murid karena sudah menyelesaikan tahap demi tahap dalam pelajaran ilmu tasawuf untuk melanjutkan ke tahap berikutnya, kedua; *ijāzah* untuk mengamalkan *zikir* dan ritual tertentu dari murshid, dan ketiga; *ijāzah* sebagai pengakuan atas otoritas untuk menyebarkan ajaran tarekat serta memiliki hak untuk mem*bai'at* seseorang masuk menjadi pengikut tarekat.

Peningkatan pengajaran berdasarkan tarekat di Haramain pada akhir abad ke 18M dan menjadi lebih kuat pada abad ke 19M seperti tarekat Naqsabandi memberikan warna tersendiri bagi para penuntut ilmu, terutamanya bagi mereka yang berasal dari nusantara. Bagi komunitas muslim nusantara, Mekkah bukan saja menyediakan tempat untuk beribadah dan belajar yang menekankan bahasa Arab sebagai pengantar utama. Bagi para murid dari nusantara yang belum mahir berbahasa Arab, pembelajaran juga diberikan dalam bahasa Arab dan dicampur dengan bahasa daerah masing-masing. Kajian Hurgronje (2007) memberi informasi bahwa bagi mereka yang berasal dari Jawa, pembelajaran dilakukan dengan meng-

gunakan bahasa Arab dan Jawa, demikian juga dari Sunda dan dari negeri-negeri berbahasa Melayu. Pembelajaran seperti ini membolehkan ulama yang datang dari seluruh dunia Islam mendapat kedudukan terhormat dalam pembelajaran di setiap *hālāqah-hālāqah* yang mereka dirikan di Haramaian. Sistem seperti ini telah menyebabkan kemunculan guru-guru yang berasal dari nusantara yang sudah lama tinggal di Mekkah serta model penulisan Arab Jawi bagi sarana pengembangan keilmuan.

Sejauh kajian peneliti, bahwa hubungan guru-murid yang terlibat dalam jaringan ulama tarekat Naqsbandi Haramaian dan Kepulauan Riau mempunyai asal-usul yang kosmopolit. Hadirnya ulama-ulama yang berkharisma dan mempunyai jaringan di Haramaian serta mempunyai latar belakang keilmuan dan juga asal usul yang berbeda memberikan pengaruh dalam pembentukan jaringan tarekat Naqsabandi di Kepulauan Riau lebih jauh. Hurgronje (2007), menyebutkan bahwa pada akhir abad ke 19M banyak kesinambungan dan perubahan-perubahan segmen ulama yang terlibat dalam jaringan. Diantara yang terkenal seperti Quthuddin Ahmad Shah Waliyullah bin Abdurrahman al-Dihlawi (1114-1176H/1702-1762M) atau dikenal dengan Shah Waliyullah. Haramaian sebagai pusat keilmuan dan titik pertemuan utama tarekat Naqsabandi mempunyai sejumlah ulama dengan asal usul yang berbeda-beda memberikan sumbangan besar bagi terbentuk-

nya jaringan ulama tarekat Naqsabandi di Kepulauan Riau. Shah Waliyullah merupakan ulama kharismatik yang menjadi awal dari *silsilah* penyebaran keilmuan tarekat Naqsabandi di Haramaian. Ini sesuai dengan kajian Azra (1994) bahwa Shah Waliyullah merupakan contoh penting ulama dari jalur India yang mempunyai *sanād hadis*, *silsilah* dan *ijāzah* tarekat yang melibatkan ulama-ulama terkemuka. Beliau berasal dari keluarga yang mempunyai garis ayah dari keturunan *khālifah rashīdin* kedua Umar ibn Khattab dan garis ibu dari keturunan *khālifah rashīdin* keempat Ali ibn Abi Thalib. Beliau mendapat pendidikan di Delhi India dari ayahnya Shah Abdul Rahim dan dikenal sebagai ahli fikih dan *hadis*. Beliau mendapat gelaran *fāqih muhaddis* dari gurunya seorang *muhaddith* dan mufti Mekkah Tajuddin al-Qa'i al-Hanafi (w.1172/1759M), serta mempunyai *isnād* dari gurunya Hasan al-Ajami. Hasan al-Ajami atau nama penuhnya Hasan bin Ali bin Muhammad bin Umar al-Ajami al-Makki merupakan ulama Mekkah dari keluarga Mesir yang masyhur dalam ilmu fikih, *hadis*, tasawuf dan ahli sejarah. Pada masanya beliau di kenal sebagai lampu suar *hadis*. Beliau meninggal dunia pada tahun 1113H/1702M. Beliau juga juga seorang sufi yang bergabung dengan tarekat Qadiriyah, Chishtiyah dan Naqsabandiyah. Namun oleh murid-muridnya beliau lebih dikenal sebagai sheikh tarekat Naqsabandi. Titik balik kehidupan Shah Waliyullah ialah persinggahannya yang relatif singkat

di Haramaian namun mempunyai makna besar bagi perkembangan jaringan tarekat ini di kemudian hari. Beliau tinggal di Mekkah dan Madinah dalam dua musim haji tahun 1143-1144H/1731-1732M dengan mengikuti *hālāqah-hālāqah* dari Wafidullah bin Sulaiman al-Maliki al-Makki. Beliau juga menjadi murid kepada Isa al-Maghribi atau dikenali Imam Haramaian, salah seorang ulama penting yang menghubungkan tradisi pengajian *hadis* di wilayah Maghribi dan Mesir dengan yang berkembang di Haramaian. Kitab al-Magribi berjudul *Kanz al-Riwāyat al-Majmu fi-Durār al-Majazwā Yawāqit al-Masmu* merupakan karya penting yang menjelaskan peranan periwayatan *hadis* dalam pertumbuhan jaringan ulama. Gurunya yang lain seperti al-Barzanji atau nama penuhnya Ja'far bin Hasan bin Abdul Karim al-Barzanji (1103-1180H/1690-1766M), yang dikenal sebagai *muhaddith*, *fāqih* dan sheikh tarekat Qadiriah, seorang mufti Syafi'i di Madinah dan penulis *Iqd al-Jawāhir*, suatu teks terkenal tentang Maulid Nabi. Beliau juga murid dari Abdullah al-Bashri, atau nama penuhnya Abdullah bin Salim bin Muhammad Salim bin Isa al-Bashri yang dikenal juga sebagai muhaddis besar dan dijuliki *Amīr al-Mukminīn fi al-Hadis* dengan karyanya *Kitab al-Imdād*, juga sheikh dari tarekat Naqsabandi, Syaziliah dan Nawawiah. Guru Shah Waliyullah yang terpenting ialah Abu Tahir bin Ibrahim al-Kurani (1081-1145H/ 1670-1733M) yang lahir dan wafat di Madinah. Beliau dikenali sebagai mu-

haddis, juga faqih dan pernah menduduki jabatan sebagai mufti Syafi'i di Madinah serta sufi. Karyanya *al-'Amāl fi Sunan al-Aqwāl* dan *Syuruh al-Fushūs al-Hikām li al-Shaikh al-Akbār* merupakan ulasan dan tafsiran atas doktrin-doktrin tasawuf Ibnu 'Arabi.

Kajian Glasse (1999) juga menunjukkan bahwa Shah Waliyullah secara praktis menetap dan mengajar sepanjang hidupnya di India dan mempunyai *khanāqah* yaitu pondokan khusus yang dihuni para sufi atau murid-murid sufi. Mereka menjadikan *khanāqah* ini sebagai tempat belajar tasawuf dan sekaligus tempat mengamalkannya. Mereka hidup di pondokan ini sebagai komunitas yang diikat dalam kesatuan pemahaman untuk mengabdikan diri kepada Tuhan. Dari sinilah ajaran-ajarannya berkembang melalui murid-muridnya dengan *hālāqah-hālāqah* yang mereka dirikan di Haramaian. Dengan keulamaan dan keilmuan dari para ulama tarekat Naqsabandi yang sekaligus menaikkan reputasi tarekat Naqsabandi sebagai tarekat yang mempunyai penyebaran yang luas di dunia muslim. Dengan demikian, pengaruh keilmuan dari para ulama mempunyai kekuatan dalam menarik sejumlah murid ataupun pengikut sehingga penyebaran keilmuan akan berkembang dengan pesat dan sempurna. Di samping berpedoman pada prinsip-prinsip tertentu dari ajaran tarekat yang diberikan oleh sheikh, murid yang telah diangkat menjadi *khālifah* tarekat atau sheikh diberikan wewenang untuk me-

nyebarkan ajaran guru. Bahkan mengembangkannya melalui pendalaman analisis dan keperluan terhadap pengukuhan sebuah ajaran. Al-Kurdi (2013) memberi informasi lebih jauh bahwa murid Shah Waliyullah yang memberikan pengaruh besar bagi jaringan ulama tarekat Naqsabandi, yaitu Maulana Othman Khalid al-Kurdi (w.1827 M).

Maulana Othman Khalid al-Kurdi (w.1827 M) menunjukkan bahwa peranan penting beliau dalam perkembangan tarekat ini ialah *silsilah* dari para pengikutnya kemudian dikenal sebagai Khalidi. Dia juga dipandang sebagai pembaharu (*mujaddid*) Islam abad ke-13 Masehi, sebagaimana ulama Naqsabandi sebelumnya yaitu Ahmad al-Sirhindi dipandang sebagai pembaharu milenium kedua (Bruinesan:1998). Sheikh Maulana Usman Khalid al-Kurdi lahir pada tahun 1193 H/1779 M di desa Karada, Bandar Sulaymaniyyah, Iraq. Beliau merupakan ulama ulama Naqsabandi dari Asia Tengah yang utama. Gelar Usmani yang melekat pada namanya karena beliau ialah keturunan Sayyidina Usman bin Affan, *khālifah rashīdin* yang ketiga. Beliau ialah contoh penting ulama pengembara yang mempunyai guru, keilmuan yang luas dan pengikut yang banyak. Di antara gurunya yang terkenal seperti Sheikh Abdul Karim al-Barzanji dan Sheikh Abdur Rahim al-Barzanji serta Mullah Muhammad Ali. Beliau juga dikenal sebagai penghafal al-Qur'an dengan 14 cara membaca yang berbeda dan diiringi dengan belajar tafsir al-Qur'an dari

al-Baydawi. Pada tahun 1213 H/1798M, beliau dipercayai memimpin madrasah al-Barzanji.

Titik balik dari kehidupan Maulana Khalid ialah ketika beliau berupaya untuk mendalami ilmu tasawuf dan memutuskan untuk ke Haramaian menunaikan ibadah haji pada tahun 1220H/1806M. Beliau juga belajar keilmuan *hadis* kepada Sheikh Muhammad al-Kuzbara dan wakilnya Sheikh Mustafa al-Kurdi di Mekkah dan Madinah. Gurunya yang terutama ialah Shah Waliyullah dimana dia mendapat *sanād hadis* untuk mengajarkan semua ilmu-ilmu *hadis*, tafsir, tasawuf, dan amalan harian (*awrād*). Beliau juga mendapat 5 *ijāzah* dalam tarekat, yaitu Naqsabandiyah, Qadiriyah, Suhrawardi, Qubrawiyah dan Chistiyah.

Pada tahun 1241H/1826 M, beliau pergi lagi ke Haramain untuk menunaikan ibadah haji dan mendapatkan mandat untuk menyebarkan tarekat Naqsabandi dari gurunya dengan mem*bai'at* banyak pengikut. Kajian Bruinessan (1998) juga menyatakan bahwa ajaran-ajaran Maulana Khalid kemudian diteruskan oleh murid-muridnya terutama di Mekkah yaitu Sheikh Abdullah Hashim al-Zirjani al-Makki al-Khalidi atau dikenali dengan 'Abdullah al-Makki inilah mempunyai murid bernama Sheikh Ismail al-Khalidi, seorang Minangkabau yang belajar di Mekkah. Sheikh Ismail al-Khalidi juga mengambil *ijāzah* langsung dari gurunya 'Abdulah al-Makki, yaitu Maulana Khalid al-Kurdi.

Murid Shah Waliyullah yang lain ialah anaknya sendiri bernama Abi Said yang kemudian mem*bai'at* anaknya sendiri bernama Ahmad Said untuk mengembangkan *khanāqah* tarekat Naqsabandi di India. Bahwa selepas peristiwa besar tahun 1857M, berupa upaya perlawanan umat Islam di India terhadap penjajahan Inggeris yang mengakibatkan banyaknya ulama-ulama Islam yang ditangkap termasuk anggota kerajaan Mughal di India, maka Ahmad Said memindahkan pusat *khanāqah*nya dari New Delhi ke Madinah. Di Madinah inilah beliau menerima dan mem*ba'iat* banyak murid, di antara yang terkenal ialah Sheikh Muhammad Muzhar al-Ahmadi yang masih keturunan ulama tarekat Naqsabandi yang terkenal, yaitu Sheikh Ahmad Farduqi al-Shirhindi. Beliau juga mem*ba'ait* Sheikh Muhammad Jan al-Makki salah seorang ulama Mekkah. Sheikh Muhammad Muzhar al-Ahmadi dengan keulamaan dan keilmuannya mengembangkan tarekat Naqsabandi ini dengan cabang baru bernama al-Muzhari. Sehingga beliau membangunkan corak baru dari tarekat Naqsabandi dengan nama al-Muzhari al-Ahmadi, bahwa corak ini sebagai penerus tradisi pembaru yang telah dicetuskan oleh Ahmad Farduqi al-Shirhindi. Beliau mengajar tarekat Naqsabandi dan berbagai cabang ilmu agama, dan mendapat sambutan yang luar biasa dari berbagai murid yang datang dari berbagai belahan dunia. Sheikh Muhammad Muzhar al-Ahmadi juga mengangkat puluhan *khālifah* dari Turki, Damsyik, Pa-

kistan, Afghanistan, Daghistan dan Asia Tengah. Muhammad Muzhar al-Ahmadi kemudian mengembangkan corak Naqsabandi al-Muzhari. Salah satu ulama yang paling penting dari pengikut Muhammad Muzhar al-Ahmadi ialah seorang Arab dari Afrika Utara bernama Muhammad Salih az-Zawawi, yang dikenali sebagai ahli ilmu *hadis* di Mekkah. Sheikh Muhammad Salih az-Zawawi merupakan ulama dari keluarga az-Zawawi di Afrika Utara yang menonjol. Kepakaran dalam bidang *hadis* dan fikih menjadikannya sebagai ulama tarekat Naqsabandi yang terkenal dan berhasil mendirikan corak baru al-Muzhari ke Kepulauan Riau dan nusantara. Kajian Mulyati (2011) juga memberikan informasi bahwa Sheikh Muhammad Shalih az-Zawawi mempunyai banyak murid, di antara yang terkenal yaitu Sheikh Abdul Azim al-Manduri yang kelak membangunkan corak al-Muzhari di Madura dan Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi di kerajaan Riau Lingga.

Penyebaran keilmuan dalam jaringan ulama tarekat Naqsabandi tidak lepas dari peranan para ulama ulama tarekat Naqsabandi. Pentingnya peranan ulama ulama dalam penyebaran keilmuan yang terkandung dalam jaringan tarekat Naqsabandi karena para ulama tersebut dianggap sebagai guru yang membimbing para murid secara spiritual, merumuskan ajaran tarekat, mengajar dan mengembangkannya. Para ulama ini juga memutuskan boleh tidaknya murid diterima dan boleh tidaknya murid menjalani suatu ritual tertentu. Da-

lam perkembangan selanjutnya, pandangan ini kemudian berkembang menjadi suatu paham yang disebut dengan paham kewalian dan guru *kamil mukāmmil*.

Paham kewalian dan guru *kammil mukāmmil* dalam tarekat Naqsabandi memiliki hubungan paham yang berkembang dalam kajian ulama tasawuf. Schimmel (2000) memberikan penjelasan lanjutan bahwa dalam tasawuf, paham tentang kewalian (*al-walāyah*) dan guru yang sempurna (*kamil mukāmmil*) ini biasanya dikaitkan dengan paham kenabian (*an-nubūwah*) dan kerasulan (*ar-risālah*). *Ar-risālah* ialah darjat paling tinggi dalam kedudukannya diantara manusia banyak, dibawahnya ialah *an-nubūwah* dan dibawahnya lagi *al-walāyah*. Tiga perkara ini merupakan kedudukan penting dalam ajaran kesufian karena berhubungan dengan kredibilitas keulamaan. Kerasulan dan kenabian ialah martabat khusus dalam kewalian. Seorang rasul ialah seorang wali yang paling utama dan mendapat pengetahuan kegaiban tentang pesan-pesan Tuhan (wahyu), ia diberi tugas secara luaran untuk menyampaikannya kepada umat manusia. Sedangkan seorang nabi ialah seorang wali yang diberi pengetahuan kegaiban tentang pesan-pesan Tuhan (wahyu) untuk dirinya dan tidak wajib menyampaikan mesej tersebut kepada umat manusia. Dalam kepercayaan Islam, Nabi Muhammad saw. ialah rasul dan nabi yang terakhir, oleh karenanya risalah dan pesan yang disampaikannya sudah sempurna. Namun dengan

berkembangnya masa dan zaman, maka umat memerlukan pemahaman yang lebih khusus tentang kontiunitas makna risalah dan pesan tersebut, sehingga keberadaan wali dipahami sebagai suatu kebutuhan.

Dalam al-Qur'an, ada beberapa ayat yang berhubungan dengan wali ini, seperti dalam surat al-Baqarah ayat 257:

ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ
يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ،

Allah Pelindung (Yang mengawal dan menolong) orang-orang yang beriman. Ia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kufur) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, penolong-penolong mereka ialah Taghut yang mengeluarkan mereka dari cahaya (iman) kepada kegelapan (kufur). Mereka itulah ahli neraka; mereka kekal didalamnya.

Dalam surat yunus ayat 62;

أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Ketahuilah! Sesungguhnya wali-wali Allah, tiada kebimbangan (dari sesuatu yang tidak baik) terhadap mereka, dan mereka pula tidak akan berduka cita

Schimmel (2000) memberikan informasi bahwa paham tentang kewalian dan guru *kammil mukāmmil* ini pertama kali berkembang pada abad ke3H/9M dengan munculnya Abu Yazid al-Bustami (w.261/874M) yang mempopularkan kata *wali kāmil* (wali yang sempurna), dengan ucapannya; "Wali yang sempurna ialah orang yang telah mencapai makrifat tentang Tuhan, ia telah terbakar oleh (api) Tuhannya, sehingga *fanā* dalam sifat-sifat ketuhanan". Paham ini kemudian meluas dengan munculnya al-Hallaj (w.309H/913M) yang me-

mandang manusia sebagai *shūrah* (citra) kasih Tuhan yang sempurna. Melalui doktrinnya yang terkenal yaitu *al-Haqī-qah al-Muhammad* (Hakikat Muhammad), al-Hallaj meletak-kan wali sebagai puncak *al-mazhār* (bekas penampakan) citra Allah yang paling utuh karena pada dirinya *Nūr Muhammad* (cahaya Muhammad) sebagai asal-usul alam dan sebagai su-mber segala ilmu batin. Al-Hakim al-Tirmizi (w.320H/ 923 M) dalam karyanya *Khātam al-Auliyā* menyatakan bahwa wali ialah orang yang telah mencapai makrifat yang sempur-na tentang Tuhan. Mereka yang telah mendapatkan cahaya ketuhanan (*Anwār al-Ilāhiah*) dan kuasa ketuhanan (*Quwwah Ilāhiah*). Al-Tirmizi membedakan dua jenis wali, yaitu *wali sidq Allah*, yaitu dicapai melalui pelaksanaan yang tekun dan setia dari setiap perincian dari syari'at dan tarekat; dan *wali mīnnat Allah*, yaitu dicapai melalui rahmat Allah.

Arifin (2013) menyatakan pemahaman tentang wali ini telah mendapat pembicaraan serius dikalangan ahli sufi keti-ka Ibnu Arabi (w.638/1240) dalam karyanya *Fushūs al-Hi-kām* dan *Futuhāt al-Makkiyah* mengkaji masalah ini secara filosofis yang memunculkan tiga perkara penting dalam aja-rannya tentang *wahdatul wujūd* (kesatuan wujud); yaitu *al-Haqīqah al-Muhammad* (hakikat Muhammad), *insan al-Kā-mil* (manusia sempurna) dan kenyataan munculnya para rasul, nabi dan wali. Pandangan tentang kemunculan para rasul, nabi dan wali ini kemudian dikembangkan oleh Abdul Karim

al-Jilli (w.826H/1422M) dengan karyanya *al-Insān Kāmil fi Ma'rifah al-Awākhir wa al-Awāil* dengan memberikan nama bagi kedudukan wali tertinggi sebagai *Wali Qutb*, yaitu seseorang yang telah mendapat pengetahuan batiniah yang disebutnya sebagai *al-kasyf al-ilāhi* (tersingkapnya hijab ketuhanan). Pandangan Ibnu Arabi dan al-Jilli ini mencapai puncaknnya ketika munculnya al-Burhanpuri (w.1029H/1620M) dalam karyanya *al-Tuhfāt al-Mursalah Ila Rūh an-Nabi* yang menganalisis ajaran tersebut menjadi paham *martabat sab'ah* (martabat tujuh) bahwa wali ialah transformasi *nūr muhammad* yang menjadi *insān kāmil* sebagai perwujudan dari sifat-sifat dan *asma ilāhi* (nama Allah). Wali ialah wujud nyata dari *berakhlak dengan akhlak Allah*. Karya ini kemudian mendapat sejumlah tanggapan dari kaum sufi dan menjadi pembicaraan di Haramaian ketika itu karena menyentuh persoalan ketauhidan.

Namun demikian, paham tentang kewalian ini ditolak oleh sebagian ulama yang anti tasawuf. Kajian Sunyoto (2004) menyatakan bahwa kewujudan dan fungsi murshid atau *wilāyah kemurshidan* ini ditolak oleh sebagian ulama yang anti tasawuf atau mereka yang memahami tasawuf dengan cara-cara individual. Lebih lanjut dikatakannya, paham kewalian ini tidak perlu karena mereka merasa mampu menembus jalan rohani yang penuh dengan rahasia menurut metode dan cara mereka sendiri, bahkan dengan mengandalkan pe-

ngetahuan yang selama ini mereka dapatkan dari ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Namun, karena pemahaman terhadap kedua-dua sumber ajaran tersebut terbatas, mereka mendakwa bahwa dunia tasawuf dapat ditempuh tanpa bimbingan seorang murshid.

Sebagaimana diketahui bahwa persoalan kesufian merupakan persoalan hubungan yang bersifat ketuhanan atau soal-soal batiniah, antara manusia dan Tuhannya. Perlunya penjelasan dan bimbingan dari ulama dalam hal ini untuk memberikan kefahaman secara lebih luas tentang nilai-nilai rohani. Ini hanya dapat diperoleh melalui pengajaran yang sempurna dari seorang guru atau murshid. Karena masing-masing pengetahuan memiliki ciri khasnya tersendiri. Diibaratkan seperti perlunya seorang Nabi yang diturunkan Allah kepada umatnya, walaupun manusia juga diberi akal untuk dapat memahami maslaah keagamaan. Banyak ulama besar memberikan kesaksian bahwa seseorang dengan kehebatan ilmu agamanya, tidak akan mampu menempuh jalan sufi kecuali atas bimbingan seorang sheikh atau guru murshid. Bahkan, seorang ulama sendiri tetap memerlukan seorang pembimbing rohani, walaupun secara lahiriah pengetahuan yang dimiliki oleh sang ulama tadi lebih tinggi dibandingkan sang murshid. Karena belum tentu soal hubungan yang bersifat ketuhanan atau soal-soal batiniah, seorang ulama tidak lebih menguasainya daripada seorang murshid yang *'abid.* Menjadi pengaku-

an ramai ulama sufi bahwa dalam amalan kesufian, hampir boleh dipastikan seorang yang melakukan perjalanan rohani tanpa bimbingan seorang murshid hanya akan meraih kegagalan rohani. Dalam hal ini, kajian al-Sakandari (tt) lebih jauh memberikan contoh bukti-bukti sejarah akan kegagalan kerohanian tersebut telah dibuktikan oleh para ulama sendiri yang coba menempuh jalan sufi tanpa bimbingan murshid. Para ulama besar sufi, yang semula menolak tasawuf, seperti Ibn 'Ata'illah al-Sakandari akhirnya harus menyerah pada pengembaraannya sendiri, bahwa dalam proses menuju kepada Allah tetap memerlukan seorang murshid.

Pemahaman tentang kewalian dan guru *kamil mukāmmil* ini begitu penting dalam tarekat karena berhubungan dengan konseptual ajaran yang akan menjadi rujukan para pengikutnya. Ini disokong dengan kajian Arifin (2013), lebih jauh menyatakan bahwa dalam sejarah tarekat, sheikh Abdul Qadir al-Jailani merupakan ulama sufi yang digelar sebagai *Sultān al-Auliyā* (pemimpin para wali). Ini karena beliaulah orang pertama yang membina jalan menuju makrifat kepada Allah melalui institusi tarekat dan bimbingan kerohanian bagi para *sālik*. Sehingga para wali dengan sendirinya merupakan hasil dari didikan tarekat dilihat dari *maqōm* yang telah di laluinya. Beliau juga tidak menafikan seandainya ada rahmat dan kurnia Tuhan yang diberikan kepada seseorang karena adanya *hāl* yang dimilikinya.

Pemahaman tentang wali ini kemudian dikembangkan oleh Maulana Khalid untuk menjadikan tarekat yang terpusat dan disiplin, memberi tumpuan pada dirinya pribadi dengan cara ibadah yang disebut *rabītah* atau tumpuan pada sosok Maulana Khalid sebelum berzikir. Al-Kurdi (2013) menunjukkan bahwa tujuan dari *rabītah* ialah memperoleh *wasīlah* (jalan atau pengantar) menuju Allah yang Maha Suci. Bahwa murshid merupakan pembimbing rohaniah bagi murid yang rohaninya sudah bertemu Allah dan berpangkat *walīyan murshīdan*, yakni kekasih Allah yang layak memberi petunjuk kepada umat sesuai dengan hidayah Allah yang diterimanya. Ajaran tentang *rabītah* ini menjadikan asas penting bagi setiap murid ketika memasuki dunia tarekat Naqsabandi. Ajaran *rabītah* ini sangat berpengaruh apabila selanjutnya dikaitkan dengan sikap politik para Sheikh Naqsabandi yang bertujuan untuk menjamin kedaulatan syari'at dalam masyarakat muslim dan menolak penjajahan bangsa Eropa. Semangat ini memberikan pengaruh yang besar bagi perjalanan Naqsabandi ke depan. Setelah meninggalnya Maulana Khalid, tiada kepemimpinan yang terpusat, tetapi sikap politik yang mendasari upaya tersebut tetap hidup.

Schimmel (2000), berpendapat, bahwa di kalangan ahli tarekat Naqsabandi, pandangan tentang kewalian ini pernah ditulis oleh salah seorang ulama Naqsabandi dari India bernama Ahmad al-Ghumusykanawi (w.1311H/1893M) dalam

karyanya *Jami 'al-Ushūl fi Auliyā* yang berisi tentang tingkatan-tingkatan para wali. Beliau berkata bahwa terdapat tugas dan fungsi yang berbeda antara satu wali dengan wali lainnya. Wali utama disebut dengan *quthb* atau juga disebut dengan *Ghwats* (penolong) sebagai pengendali alam semesta secara rohaniah dan memberi pertolongan kepada orang yang ditimpa musibah. *Wali qutb* hanya satu. Sementara itu ada lagi yang disebut *al-awtād* (tiang-tiang alam semesta) yang menjadi empat penopang penjuru mata angin. Ada juga *al-Abdulāl* (pengganti) yang bertugas mengurus tujuh benua. Ada juga *an-nuqabā* (para pemimpin) yang mengatur perjalanan dua belas *falāq* dan yang meringankan beban makhluk. Melihat dari banyaknya tugas dan fungsi dari para wali ini, sebenarnya al-Ghumusyakanawi memberikan perhatian bahwa dimanapun di dunia ini para wali tetap ada sebagai penjaga keseimbangan dan yang memberi bimbingan rohaniah bagi manusia. Jika para rasul dan nabi diberi mukjizat oleh Allah, maka para wali diberi *karōmah* (kemuliaan) berupa peristiwa luar biasa (*al-kharij al-'adah*) pada diri mereka. Kata *karōmah* yang berasal dari kata *karuma,* secara etimologi dapat bererti dalam kemuliaan, diberi kemudahan, terjaga dan bersih dari maksiat. Jika dihubungkan dalam persoalan kewalian, *karōmah* bermaksud sesuatu yang luar biasa atau keluar dari hukum sebab-musabab, yang berasal dari seseorang, tanpa diiringi dengan dakwah kenabian. Atau ada yang mengar-

tikannya dengan sesuatu yang keluar dari adat kebiasaan, yang berasal dari seorang hamba yang taat (soleh), selalu mengikuti syari'at Nabi, dan diiringi dengan keyakinan (aqidah) yang benar dan amal yang soleh.

Fazlurahman (2003) menyatakan bahwa pada abad ke-5H/11M kepercayaan kepada keramat para wali telah tersebar luas. Para ulama dengan hati-hati juga menerimanya. Seabad kemudian Ibnu Sina terpaksa harus mencipta doktrin yang rasional untuk menampung paling tidak keramat yang dapat diterangkan oleh psikologi saintifik. Dalam pengaruh sugesti, al-Ghazali sendiri menyusun sebuah teori yang terperinci untuk membuktikan adanya *'alām al-mitsāl* sebagai suatu penengah antara alam rohani dan alam materi. Lebih lanjut Fazlurrahman mendiskripsikan bahwa kepercayaan kepada *karōmah* para wali, dalam kenyataannya ialah sebagian daripada suatu konsep yang lebih luas tentang kekuasaan para wali yang disampaikan melalui penganut-penganut sufi. Wewenang ini memancar dari sang pemimpin rohani dan mempengaruhi pengikutnya dalam bentuk barakah atau *fayd*, atau hadiah. Kepercayaan yang tersebar luas mengenai barakah ini kemudian justeru menjurus kepada penghormatan, pemujaan makam para wali, dan peninggalan-peninggalan lain yang berasal dari mereka. Namun kajian Jalaluddin (tt) menunjukkan bahwa dalam tarekat Naqsabandi misalnya, untuk menamatkan amalan *khātam*, satu amalan terpenting ialah membaca

riwayat hidup atau *manāqib* misalnya *manāqib syeh Abdul Qadir al-Jailani* yang dilakukan oleh para *khalīfah* dan di pimpin oleh seorang guru. *Manāqib* ini dilakukan sebagai salah satu ritual yang tidak boleh ditinggalkan.

Pengikut tarekat Naqsabandi percaya bahwa tarekat ini hanya berasal dari Nabi Muhammad saw. yang mengajarkannya kepada sahabat, kemudian sahabat mengajarkannya kepada tabi'in dan seterusnya hingga kepada sheikh-sheikh tarekat Naqsabandi. Ajaran tarekat Naqsabandi umumnya ialah zikir. Al-Kurdi (2013) menyatakan bahwa tarekat Naqsabandi disebut juga dengan tarekat *zikir*. Sistematisasi terhadap ajaran *zikir* ini merupakan kandungan keilmuan yang penting dalam tarekat Naqsabandi. Ada dua *zikir* yang menjadi asas rujukan utama, yaitu *zikir isim dhāt*, dengan lafaz: *Allah Allah* dan *zikir nafi itsbāt*, dengan lafaz: *Lā Ilā Ha Illa Allāh*.

Kajian Jalaluddin (tt) juga menyatakan bahwa *zikir isim dhāt* di*bai'at*kan pertama kali oleh Nabi Muhammad saw. kepada Abu Bakar ash-Siddiq, ketika sedang menemani Nabi berada di Gua Tsur, pada saat sedang berada dalam perjalanan hijrah atau dalam persembunyian dari kejaran para pembunuh kafir Quraish. Ketika sedang dalam persembunyian, Nabi mengajarkan (men-*talqin*kan) *zikir* ini dan sekaligus cara *murāqobah ma'iyah* (kontemplasi dengan pemusatan keyakinan bahwa Allah sentiasa menyertainya). Seterusnya *zikir isim dhāt* ini di*talqin*kan kepada Salman al-Farisi, kemudian

ia men*talqin*kan kepada Qasim ibn Abu Bakar. Kemudian terus diterima oleh imam Ja'far al-Sadiq dan terus sambung menyambung sampai kemudian diterima oleh Syekh Baha-'uddin al-Naqsabandi. Sedangkan *zikir nafi itsbāt* yaitu lafaz *Lā Ilā Ha Illa Allāh* ini pertama kali di*bai'at*kan oleh Nabi kepada Ali bin Abi Thalib pada malam hijrahnya Nabi Muhammad saw dari Mekkah ke kota Yasrib (Madinah). Di saat Ali ibn Abi Thalib hendak menggantikan posisi tidurnya Nabi (menduduki tempat tidur dan memakai selimut Nabi). Sedangkan pada waktu itu Nabi sudah dikepung oleh para pembunuh bayaran kafir Quraisy. Dengan *talqin zikir* inilah kemudian Ali ibn Abi Talib mempunyai keberanian dan tawakkal kepada Allah yang luar biasa. Ali berani "menyamar" sebagai Nabi, sedangkan ia tahu persis bahwa Nabi sedang terancam maut (Jalaludin; 1987). Seterusnya *zikir* ini di*talqin*kan oleh Ali ibn Abi Talib kepada puteranya, yaitu Sayyidina Husein. Kemudian Husein ibn Ali men*talqin*kan *zikir* ini kepada puteranya, yaitu Ali Zainal Abidin. Dan seterusnya *zikir* ini di*talqin*kan secara sambung menyambung kemudian sampai kepada Sheikh Abdul Qadir al-Jailani. Pada awalnya, penerimaan *zikir* ini melalui *talqin zikir* yaitu pengajaran *zikir* secara langsung yang dilakukan Nabi kepada Abu Bakar ash-Shiddiq dan kepada Ali bin Abi Thalib, kemudian berkembang menjadi pem*ba'iat*an oleh sheikh kepada muridnya. *Bai'at* merupakan ucapan, janji atau ikrar setia

kepada Sheikh untuk mengikuti dan menjalankan dengan sungguh-sungguh ajaran tarekat. Munculnya konsep *bai'at* dalam ajaran tarekat ini untuk menjaga kemurnian *zikir* dan kesungguhan orang yang mengamalkan *zikir* tersebut. Pada awal-awal ajaran tarekat Naqsabandi ini, tidak dirumuskan secara jelas bagaimanakah konsep *bai'at* dilakukan, namun secara umum mengikuti apa yang disampaikan oleh sheikh terebut. Demikian juga dengan bilangan *zikir* yang diajarkan, ia juga bergantung dari sheikh yang mengajarkannya. Ini terutama dengan keutamaan yang dimiliki oleh para sheikh tarekat dalam peranannya sebagai wali dan guru *kamil mukāmmil*, sehingga bagaimana bilangan *zikir* sangat tergantung dari penilaian seorang sheikh kepada murid. Namun pada masa Shah Waliyullah, *bai'at* sudah menjadi suatu ketentuan, sehingga para murid harus berikrar setia dalam mematuhi segala yang diajarkan sheikh, supaya sheikh boleh memastikan bahwa murid tidak keluar dari garis ketentuan syari’at yang di tetapkan.

Rumusan kalimat sumpah berbeda-beda namun ayat yang biasa dipakai sebagai bagian penting dalam proses *ba'iat* ini dan menjadi bagian yang tidak terpisah dari lafaz *bai'at*, dikalangan sufi yang dikenal sebagai *ayat mubaya'ah*, yaitu kutipan dari surat al-Fath ayat 10:

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ
عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَـٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

Sesungguhnya orang-orang yang memberi pengakuan taat setia kepadamu (wahai Muhammad-untuk berjuang menentang musuh), mereka hanyasanya memberikan pengakuan taat setia kepada Allah; Allah mengawasi keadaan mereka memberikan taat setia itu (untuk membalasnya). Oleh itu, sesiapa yang tidak menyempurnakan janji setianya maka bahaya tidak menyempurnakan itu hanya menimpa dirinya; dan sesiapa yang menyempurnakan apa yang telah dijanjikannya kepada Allah, maka Allah akan memberi kepadanya pahala yang besar

Dalam tarekat Naqsabandi, *bai'at* mempunyai akibat-akibat adanya kepatuhan mutlak dari seorang murid kepada sheikhnya, karena sheikh ialah wakil dari nabi yang diyakini tidak akan membawa kesesatan. Hal ini juga seperti kajian Fuad (2005) menyatakan bahwa jika seorang sheikh ternyata melakukan sesuatu yang salah menurut pandangan murid, maka seorang murid dalam ajaran tarekat Naqsabandi tidak boleh membantah ataupun menegurnya. Sebab, boleh saja si murid belum sampai *maqōm*nya kepada apa yang dicapai oleh sheikhnya tersebut. Seorang murid yang telah mengikrarkan diri masuk kedalam sebuah ajaran tarekat, dia tidak boleh keluar ikatan tarekat tersebut apalagi pindah menjadi pengikut ajaran tarekat lain. Ikrar dan sumpah setia itu harus dipegang dan dipatuhi dengan sungguh-sungguh oleh seorang yang sudah di*bai'at* hingga dia meninggal dunia.

Al-Kurdi (2013) menyatakan bahwa pelaksanaan *wirid* (*zikrullah*), baik yang dilakukan secara *mulāzamah* yaitu secara terus-menerus, ataupun yang dilakukan secara *mukhālafah* maksudnya terus menerus menghindarkan diri dari segala

sesuatu yang boleh membawa akibat lupa kepada Allah. Hal ini didasarkan pada firman Allah SWT surat al-Ahzab ayat 41-42:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

Wahai orang-orang yang beriman, (untuk bersyukur kepada Allah) ingatlah serta sebutlah nama Allah dengan ingatan serta sebutan yang sebanyak-banyaknya. Dan bertasbihlah kamu kepadaNya pada waktu pagi dan petang.

Juga firman Allah Ta'ala surat Thāhā ayat 14:

إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ

Sesungguhnya Akulah Allah; tiada tuhan melainkan Aku; oleh itu, sembahlah akan Daku, dan dirikanlah sembahyang untuk mengingat Daku.

Juga firman Allah Ta'ala surat Ar-Ra'd ayat 28:

ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ

(Yaitu) orang-orang yang beriman dan tenang tenteram hati mereka dengan zikrullah". Ketahuilah dengan "zikrullah" itu, tenang dan tenteramlah hati manusia itu.

Dalam suatu tarekat, *zikir* dilakukan secara terus menerus (*istiqāmah*), ini juga dimaksudkan sebagai suatu latihan psikologi (*riyādōh al-nafsi*), agar seseorang dapat mengingat Allah pada setiap waktu dan kesempatan. Seorang murid akan menjadi manusia sempurna dengan sebutan yang bermacam-macam. Ada yang menyebutnya sebagai orang yang *mushāhadah* dan ihsan kepada Allah, atau seorang yang telah *'arif billah* atau *insān kāmil*. Sedangkan Al-quran menyebut-

nya dengan istilah *'ulu al-albāb*. Kriteria *ulul al-albāb* sebagaimana di dalam surat Ali Imran ayat 191:

ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ
رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ

(Yaitu) orang-orang yang menyebut dan mengingati Allah semasa mereka berdiri dan duduk dan semasa mereka berbaring mengiring, dan mereka pula memikirkan tentang kejadian langit dan bumi (sambil berkata): "Wahai Tuhan kami! Tidaklah Engkau menjadikan benda-benda ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari azab neraka.

Dapatan kajian menunjukkan bahwa *zikir* yang awalnya sebuah lafaz untuk mengingat Allah kemudian mula berkembang dalam ajaran-ajaran tasawuf dengan perbagai tafsiran yang berbeda-beda tentang makna hubungan manusia dengan Tuhan. Persoalan ini kemudian menjadi perhatian dan perdebatan dikalangan kaum sufi karena mulai masuknya paham filsafat ke dalam pemahaman ajaran kesufian, sehingga ada sebagian daripada mereka mempunyai kecenderungan pemahaman yang dianggap melampaui batas ajaran Islam. Kecenderungan tersebut sudah ada semejak abad ketiga Hijriah dan mencapai puncaknya dengan hadirnya Ibnu Arabi dengan *wahdatul wujūd* (kesatuan wujud). Kajian Lapidus (2002), menyebutkan bahwa kecenderungan ini secara umum memunculkan dua aliran besar di dunia Islam, yaitu aliran Khurasani dan aliran Baghdadi. Aliran Khurasani bercirikan mengutamakan *tawakkal*, yang difahami sebagai penyerahan diri kepada Tuhan dengan diekspresikan dalam hidup penuh ke-

melaratan dan menjauhi kehidupan dunia. Ajaran ini dikatakan mempunyai kecenderungan untuk menyalahi perilaku keagamaan yang sudah berlaku dikalangan masyarakat Islam dan bahkan ada kesan mengabaikan syari'at dalam mencari dan menyatakan pengalaman keagamaan yang transenden. Lebih lanjut Nasution (1973) berpendapat bahwa pendukung utama aliran ini ialah Abu Yazid al-Bustami dengan doktrin *fanā', baqā'* serta *ittihād* (penyatuan diri) dengan Tuhan yang dinyatakan dalam *shatahāt* (ungkapan-ungkapan kesufian). Al-Hallaj dengan doktrin *hulūl* dan ucapannya yang terkenal, yaitu *Ana al-Hāqq* (Aku ialah kebenaran yang tertinggi) telah menghebohkan dunia Islam sehingga membawa ia dihukum mati oleh penguasa. Aliran yang kedua ialah Bagdadi yang menolak kehidupan sufi yang radikal dan dotrin *ittihād* (penyatuan diri dengan Tuhan). Aliran ini berpegang teguh kepada al-Qur'an dan syari'at dan dalam praktiknya mampu berinteraksi dengan masyarakat dengan perilaku agama yang umum. Pendukung utama aliran ini, seperti al-Haris al-Muhasibi (w.243H) dan al-Junaid (w.298H). Mereka mengutamakan pencapaian akhlak yang sempurna dengan melalui syari'at dan prinsip-prinsip teologi Islam. Mereka ini merupakan cikal bakal munculnya aliran tarekat sufi dalam Islam. Setelah kasus pembunuhan al-Hallaj, Siregar (2000) menyatakan bahwa golongan syari'at dan teologi semakin membuat jarak terhadap golongan sufi baik terhadap golongan Khurasani

ataupun Baghdadi. Akan tetapi beberapa ulama sufi lainnya berupaya untuk mendekatkan ajaran sufi ke dalam syari'at agar diterima oleh ulama fikih dan ulama kalam. Diantaranya seperti al-Sarraj (w.377H) dengan karyanya *al-Lumā'*, al-Kalabadzi (w.385H) dengan karyanya *al-Ta'āruf li Mazāhib Ahl al-Tasawwuf*, sebagai kitab penengah serta al-Qusyairi (w.465H) dengan karyanya *al-Risālah fi Ilm al-Tasawwuf* dan mencapai puncaknya pada masa Imam al-Ghazali (w. 505H) dengan karyanya *al-Munqīz min al-Dhālal, Mishkāt al-Anwār* serta yang paling banyak menjadi rujukan yaitu *Ihyā 'Ulūmuddīn*.

Dinamika pemikiran kaum sufi terhadap sejumlah ajaran-ajaran tasawuf tersebut memberikan pengaruh terhadap munculnya ajaran-ajaran dalam tarekat, seperti Muhammad bin Muhammad Bahauddin al-Uwaisi al-Bukhari an-Naqsabandi (717-791H/1318-1389M) dari Asia Tengah. Beliau belajar tasawuf dari Baba al-Sammasi ketika berusia 18 tahun dan kepada Amir Sayyid Kulal al-Bukhari (w.772H/1371M). Dari dua orang guru tersebut, beliau mendapat *ijāzah* sebagai pewaris tradisi *kwajagan*, yaitu pembacaan *silsilah* guru-guru tarekat. Tradisi ini kemudian menjadi ciri khas bagi pengikut ajaran tarekat Naqsabandi pada setiap selesai aktivitas *wirid* yaitu pembacaan *khātam kwajagan*. Beliau juga belajar kepada Abdul Khaliq al-Ghujdawani (w.617H/1220M) yang mengamalkan pendidikan *ūwaisi*. Ada pendapat bahwa nama

al-Uwaisi diletakkan dibelakang namanya karena ada hubungan nenek dengan Uwais al-Qarani. Al-Gujdawani mengajarkan kepadanya *zikir khāfi* (tanpa suara, *zikir* didalam hati), walaupun begitu Amir Kulal mengamalkan *zikir jahar* (dengan suara keras). Kedua-dua bentuk *zikir* ini, yaitu *zikir isim dhāt* dan *zikir nafi isbāt* dikembangkan lebih lanjut oleh Sheikh Bahauddin al-Naqsabandi dengan memakai teknik *zikir khāfi* atau disebut dengan *zikir* diam tanpa suara. Maka setelah tarekat *zikir* ini diamalkan oleh Sheikh Bahauddin al-Naqsabandi tersebut orang-orang menyebutnya dengan tarekat Naqsabandi atau *zikir* tarekat Naqsabandi (Jalaludin;tt). Untuk mengamalkan *zikir* ini maka diperlukan beberapa syarat atau asas sehingga tidak membawa kepada pemahaman yang dianggap menyimpang daripada prinsip ajaran Islam.

Al-Kurdi (2013) menunjukkan bahwa ada sebelas asas sebagai prinsip-prinsip ajaran tarekat Naqsabandi. Delapan diantaranya berasal dari rumusan Sheikh Abdul al-Khaliq al-Ghujdawani dan tiga seterusnya hasil rumusan Sheikh Muhammad Bahauddin Naqsabandi. Delapan rumusan Sheikh Abdul al-Khaliq al-Ghujdawani yaitu:

(i) *Huwasy dar al-dam* (kesedaran bernafas), yaitu pemeliharaan setiap pernafasan supaya tidak melupakan Allah S.W.T sehingga hati seorang *sālik* selalu hadir bersama Allah dalam setiap tarikan nafasnya.

(ii) *Nazhar bal qodam* (memperhatikan setiap gerak langkah) yaitu, setiap *sālik,* bila berjalan, harus selalu melihat ke mana kakinya melangkah, dan bila duduk, harus selalu melihat ke tempat yang ada di depannya. Dia di larang melihat ke segala arah, karena dikhawatirkan tidak akan mampu memelihara hatinya dari hasil pandangannya.

(iii) *Safar dar al-watan* (perjalanan spiritual dalam diri) yaitu, setiap *sālik* harus pindah dari sifat-sifat manusia yang rendah menuju sifat-sifat malaikat yang utama.

(iv) *Khālawat dar al-anjaman* (kesendirian dalam keramaian) yaitu, hati *sālik* harus *hadir* bersama Allah dalam segala situasi, baik saat bersendirian mahupun di tengah keramaian manusia.

(v) *Yad al-kard* (peringatan kembali) yaitu, selalu mengulang-ulang *zikir*, baik dengan menyebut *'isim al-dhāt (kalimat Allah, Allah, Allah),* mahupun dengan menyebut *nafy al- 'isbāt* (kalimat *Lā ilāha illa Allāh)* sehingga Dia yang diingat selalu hadir.

(vi) *Baz kasyt* (menjaga pemikiran sendiri) yaitu, *sālik* kembali berz*ikir* dengan *nafyil 'isbāt*, setelah bermunajat dengan kalimat *"ilāhi anta maqsūdi wa ridhāka matlūbi,"* karena dengan pernyataan ini, hati *sālik* akan mencapai pandangan eksis kepada segala makhluk.

(vii) *Nikah al-dasyt* (memperhatikan pemikiran sendiri), yaitu *sālik* harus menjaga hatinya dari masuknya segala godaan shaiton yang mengganggunya, meskipun ianya hanya sepintas dan sekelip mata saja.

(viii) *Yad al-dasyt* (memusatkan perhatian kepada Allah) yaitu berkonsentrasi atau memusatkan segala perhatiannya tanpa kata-kata tertuju pada *mupayadah;* cahaya-cahaya zat Yang Maha Esa. Ini dapat terwujud tanpa lebih dahulu berlaku *fanā'* dan *baqā'* yang sempurna.

Adapun tiga rumusan berikut ini yang ditetapkan oleh Sheikh Bahauddin an-Naqsabandi ialah:

(i) *Wuquf al-zamani,* yaitu pada setiap waktu dan masa yang berlalu, dua atau tiga jam dalam kehidupan *sālik,* hendaklah selalu memperhatikan "adakah selama waktu dan masa itu ia mengingat Allah S.W.T atau tidak?"Bila ia beringat, bersyukurlah kepada-Nya, tetapi bila ia lupa, mintalah ampunan-Nya dan segeralah kembali mengingat-Nya.

(ii) *Wuquf al-Adadi,* yaitu hendaklah seorang *sālik* selalu memelihara bilangan ganjil dalam ber*zikir nafy isbāt,* seperti 3,5,7,9 dan seterusnya.

(iii) *Wuquf al-Qalb,* yaitu keadaan hati *sālik* sentiasa tetap bersama Allah S.W.T: tidak sedikitpun ada peluang dan ruang dalam hatinya untuk tertuju pada se-

lain Allah S.W.T. sehingga tidak lepas daripada makna *zikir* itu sendiri secara keseluruhan.

Namun perkembangan ajaran tasawuf yang mempunyai kecenderungan untuk berbeda dari pandangan umum keagamaan muncul lagi dengan hadirnya Fadhlullah al-Burhanpuri al-Hindi (w.1029/1620) dengan karyanya *al-Tuhfāt al-Mursalah ila Rūh an-Nabi* yang menjadi penerus ajaran *wahdatul wujūd*. Tema besar antara ajaran tasawuf yang mempunyai pemahaman kesatuan wujud dan syari'at ini menjadi perbincangan serius di kalangan ulama Haramaian maupun nusantara. Upaya mendamaikan antara tasawuf falsafah dan syari'at dilakukan terutama oleh ulama tarekat Naqsabandi dengan mempertahankan konsep syari'at dalam ajaran dan pengajarannya. Sikap saling pendekatan antara tasawuf dan syari'at dan kemasukan sejumlah ulama ke dalam tarekat mengakibatkan timbulnya pemahaman tentang neo sufisme. Fazlurrahman (2003) menunjukkan bahwa neo sufisme ialah tasawuf yang telah disempurnakan khususnya kandungan ekstatik dan metafisiknya dan digantikan dengan kandungan dari dalil-dalil al-Quran dan *hadis*. Lebih lanjut beliau mengatakan bahwa tasawuf model baru ini menekankan dan menekankan faktor moral asli dan kawalan diri dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dalam ajaran syari'at. Perhatian dari neo sufisme ialah rekonstruksi sosial moral masyarakat muslim, berbeda dengan tasawuf sebelum ini yang menekankan pada

kesalihan individual. Sehingga karakter keseluruhan dari neo sufisme ialah puritan dan bersifat aktif membina kehidupan moral di masyarakat.

Upaya untuk mereformasi total ajaran tasawuf ini misalnya datang dari ulama Naqsabandi bernama Ahmad Farduqi al-Shirhindi (972-1033H/1564-1624M) yang dikenal dengan *Mujaddid Alf-i Tsāni* (pembaharu millenium kedua) atau Imam Rabbani. Kedudukan al-Shirhindi cukup unik dalam sejarah intelektual tarekat Naqsabandi. Disamping mengikuti prinsip-prinsip dan asas tarekat ini, beliau memberikan pemahaman baru dalam doktrin ajarannya dengan membuang habis pemahaman *wahdatul wujūd* sebagaimana masih dipegang oleh ulama-ulama Naqsabandi awal seperti Bahauddin, Ubaidillah Ahrar maupun Maulana Jami. Beliau juga menuntut murid-muridnya agar berpegang teguh pada al-Quran dan tradisi-tradisi sunnah Nabi. Pemahaman baru dalam ajaran ini dikembangkannya ketika beliau berhasil menjadi penerus *khanāqah* Baqi Billah di Delhi. Melalui *khanāqah* ini ajarannya untuk tetap mengukuhkan syari'at dalam setiap aktivitas sufi menjadikan namanya semakin dikenal dan memberikan pengaruh yang besar bagi perkembangan tarekat Naqsabandi (Nizami; 1997).

Upaya serius yang dilakukan beliau untuk memberikan pemahaman baru tentang adanya hubungan *zikir* dengan pemahaman tasawuf falsafi yang dikembangkan oleh Ibnu Ara-

bi dalam doktrin *wahdatul wujūd*. Ajaran *wahdatul wujūd* dianggap kontroversi karena adanya kecenderungan pemahaman kesatuan wujud antara makhluk dan Khaliq. Ini tentu saja berpengaruh terhadap nilai asas ketauhidan, sebagai bagian paling penting dalam sistem ajaran Islam. Pandangan kontroversi ini menimbulkan reaksi daripada sejumlah ulama sufi dan pemerhati tasawuf sehingga hari ini, ada yang mendukung, ada yang menolak dan bahkan tidak sedikit yang menganggapnya sebagai suatu kesesatan. Walaupun al-Shirhindi termasuk yang tidak setuju dengan pandangan seperti ini, namun beliau melihat ada bagian penting dalam sistem tasawuf Ibnu Arabi yang boleh memberikan suatu pemahaman baru terhadap pembangunan ajaran tasawuf melalui tarekat Naqsabandi dengan membawanya lebih berorientasi pada syari'at.

Noer (1995) mengatakan bahwa Ibnu Arabi dalam karyanya *Fushūs al-Hikām* mengatakan *"Nama Allah yang paling besar dan merangkumi (semua nama) adalah Allah"*, juga dikatakan *"Allah adalah kumpulan realitas-realitas dari nama-nama ilahi keseluruhannya"*. Dengan adanya nama, maka Tuhan boleh dikenal oleh hamba-Nya. Dan nama yang paling tinggi untuk Maha Pencipta ialah Allah. Dengan demikian, menyebut nama-Nya akan memberikan pengaruh besar pada kehidupan seorang hamba untuk mengenal-Nya. Pemahaman akan nama Allah ini dimaknai oleh al-Shirhindi dalam amalan *zikir isim dhāt* Naqsabandi yaitu lafaz: *Allah*.

Selanjutnya al-Kurdi (2013) juga menunjukkan persaksian atas sebutan itu harus terpancar pada seluruh jiwa raga yang ada pada diri seorang hamba agar hamba tersebut mencapai derajat kesempurnaan. Oleh karena itu seorang hamba harus mengambil nama Allah dan meletakkannya dalam dirinya sehingga akan memunculkan apa yang disebut dengan *al-Takhālluq bi akhlāki Allah* (berakhlak dengan akhlak Allah). *Takhālluq* berarti menerima atau mengambil nama Allah pada diri manusia tetapi masih berbentuk potensi, kemudian menafikan sifat-sifat yang ada pada diri seorang hamba dan menegaskan hanya sifat-sifat Allah yang ada pada diri seorang hamba tersebut. Dengan ber*takhālluq* akan terjadi penyatuan jiwa ke dalam akhlak Allah yang melahirkan akhlak yang mulia. Konsep ini dinamakan beliau dengan *wahdatus shuhūd,* tujuannya ialah mencapai kesempurnaan jiwa untuk ber*taqarrub* kepada Allah dengan tidak meninggalkan syari'at. Dengan demikian *wahdatus shuhūd* merupakan pemahaman baru dalam ajaran Naqsabandi di mana seorang manusia dalam ber*zikir* kepada Allah tidak akan meninggalkan syari'at, dibuktikan dengan adanya kesadaran *'ubūdiyah* (penghambaan) kepada Allah. Pemahaman ini dimaknai oleh al-Shirhindi dalam amalan Naqsabandi *zikir nafi isbāt*, yaitu lafaz: *Lā Ilāha Illā Allāh* (tiada ada tuhan yang disembah melainkan Allah). Kesadaran *'ubūdiah* tampak dari makna kalimat tersebut bahwa adanya penghambaan kepada Allah.

Penghambaan dimaksudkan adanya unsur makhluk dan Khaliq, adanya perbedaan antara manusia dan Tuhan. Kesadaran *‘ubūdiah* tersebut diwujudkan dengan melaksanakan segala hukum syari’at yang telah ditetapkan. Inilah yang menurutnya berbeda dari ajaran sebelumnya, bahwa *wahdatus shuhūd* ialah penyatuan jiwa bukan penyatuan ontologi manusia dengan Tuhan.

Fuad (2005) dan al-Kurdi (2013) menunjukkan bahwa untuk memudahkan pemahaman *wahdatus shuhūd* ini, al-Shirhindi kemudian merumuskannya ke dalam amalan tarekat Naqsabandi dalam bentuk *zikir wukūf*. *Zikir wukūf* diarahkan pada ahli badan dan berhenti pada titi-titik tertentu ahli badan sehingganya seluruh ahli badan merasai (*dhuk*) kalimah Allah dalam dirinya. *Zikir wukūf* yang diamalkan ialah *zikir isim dhāt*, yaitu lafaz: *Allah Allah* dengan memakai teknik *zikir khāfi* atau *zikir* yang hanya disuarakan dalam hati tanpa suara keras. Secara praktikal, *zikir wukūf* ini disebut dengan *zikir lathāif* atau *zikir* halus, yaitu *zikir* dengan cara diarahkan kepada tujuh tempat dalam diri yang sangat penting sekali. Ketujuh tempat tersebut ialah a). *Latīfah al-Qolb* (hati) terletak selebar dua jari di bawah puting susu kiri; b). *Latīfah al-rūh* (jiwa) selebar dua jari di atas susu kanan; c). *Latīfah al-Sīrr* (nurani terdalam) selebar dua jari di atas puting susu kanan; d). *Latīfah al-Khāfi* (kedalaman tersembunyi) dua jari di atas puting susu kanan; e). *Latīfah al-Akhfa* (kedalaman paling

tersembunyi) di tengah dada; f). *Latīfah al-Nafs al-Natiqah* (akal budi) di otak belahan pertama; g). *Latīfah kull al-Jasād* (seluruh ahli badan) menjadi satu dan dihadapkan kepada Allah. Sehingga muncullah *Tajjali Nūr* Tuhan yang tak terhinggakan.

Al-Shirhindi juga merumuskan *zikir murāqobah*, yaitu mengucapkan kalimah *Lā ilāha illa Allāh* di dalam hati secara berulang-ulang. *Zikir murāqobah* mempunyai perbedaan dengan *zikir wukūf* terutama pada objek pemusatan kesadaran (kepekatannya). Kalau *zikir wukūf* mempunyai objek perhatian pada simbol yang berupa kata atau kalimat, sedangkan *murāqobah* menjaga kesadaran atas makna, sifat *qudrah*, dan *iradah* Allah. Demikian juga media yang dipergunakan juga mempunyai perbedaan, *zikir* menggunakan lidah (baik lidah fizikal mahupun lidah batin), sedangkan *murāqobah* menggunakan kesadaran murni yang berupa imajinasi dan daya khayal. *Zikir murāqobah* bertujuan untuk melatih dan menguatkan diri seseorang secara psikologi dalam beribadah kepada Allah.

Keulamaan al-Shirhindi dalam menghilangkan paham *wahdatul wujūd* tersebut diteruskan oleh ulama Naqsabandi lain seperti Quthbuddin Ahmad Shah Waliyullah bin Abdurrahman al-Dihlawi (1114-1176H/1702-1762M). Menurut Azra (1994), penting dicatat bahwa Shah Waliyullah menyatakan bahwa dalam salah satu mimpinya dia ditunjuk Nabi

sebagai orang tengah dalam pertikaian antara pengikut paham *wahdatul wujūd* dan *wahdatus shuhūd*. Dalam upayanya mendamaikan berbagai tarekat dia menyatakan, dalam suatu ilham dia diberitahu oleh Nabi bahwa semua tarekat dapat sama-sama di terima Tuhan, Nabi sendiri tidak mempunyai kecenderungan pada satu tarekat tertentu. Shah Waliyullah sangat menekankan pentingnya *hadis* selepas al-Qur'an. Namun dia jauh menyukai kitab *al-Muwattā'* daripada *kutūb al-Sittah*. Anas bin Malik sebagai penyusun *al-Muwattā'* dikenal bukan saja ahli ilmu fikih, tetapi juga dikenal karena kritikannya terhadap kitab-kitab *hadis* yang hanya memuatkan *hadis-hadis* hukum. Sehingga *al-Muwattā'* bukan semata-mata sebuah kitab *hadis*, sebab menurutnya mengandung banyak rujukan kepada sejumlah kesepakatan para sahabat yang di percayai (*ashāb al-sālifin*) dan dalam beberapa hal kepada tabi'in menyangkut masalah yang tiada *hadis*nya. Jadi jelaslah yang dicari Shah Waliyullah ialah amalan-amalan sebenar dan sejarah serta petunjuk-petunjuk dari nabi dan sahabat, bukan semata-mata *hadis-hadis* hukum. Pemahaman tentang hal ini akan memberikan makna terhadap ajaran tarekat dan institusi tarekat yang dikembangkannya.

Penting disebutkan dalam (Azra:1994), bahwa selain menerima *ijāzah* dan mengajar *hadis*, sama dengan pendapat gurunya Abu Tahir, Shah Waliyullah selalu menekankan keluasan tradisi Nabi, dan karena itu dia merasakan keperluan

untuk mendamaikan berbagai tafsiran *hadis* diantara ulama. Berbagai tafsiran itu akan membawa kepada pertikaian diantara ulama sufi yang akhirnya akan diwariskan kepada pada pengikut mereka. Oleh karena itu, Shah Waliyullah mengembangkan suatu metode pendekatan Islam baru yaitu *tatbīq*, perdamaian berbagai perbedaan. Perbedaan diantara ulama sufi mula di buka sejak kemunculan kecenderungan ajaran tasawuf yang mempunyai potensi pemahaman yang dianggap menyalahi batas kepercayaan dan syari'at Islam. Azra (1994) mengungkapkan bahwa dalam karyanya *Hujjātullah al-Balīghah*, beliau memperkenalkan pemikirannya tentang keunggulan akal dan pentingnya ijtihad. Dia juga mengecam orang-orang yang berpendapat bahwa aturan-aturan syari'at tidak mempunyai dasar rasional. Dia tidak mau menerima pendapat bahwa syari'at dipatuhi semata-mata karena ia merupakan perintah ilahi. Menurutnya, akal manusia mampu memahaminya dan karenanya, mengetahui keuntungan yang diperolehi kalau kita mematuhinya. Ajarannya mengenai pentingnya tasawuf, memberikan tekanan pada penyucian akal fikiran manusia dan tingkah laku moraliti. Dengan penyucian tersebut akan mudah memahami doktrin-doktrin syari'at berhubungan dengan ritual dan perbuatan baik merupakan jalan paling meyakinkan untuk mencapai kemajuan spiritual. Pada tahap lebih tinggi, kemajuan selanjutnya akan dapat dicapai dengan terus menerus mengamalkan *zikir,* yaitu upaya sistema-

tik untuk melaksanakan *zikir* sesuai tingkatan *zikir*. Tingkatan *zikir* ini merupakan rumusan yang dilakukan Shah Waliyullah berdasarkan hasil rumusan para ulama tarekat Naqsabandi sebelumnya. Kelima tahap *zikir* tersebut ialah; *zikir isim al-dhāt*, *zikir al-latā'if*, *zikir nafyi wa-isbāt*, *zikir wuqūf* dan *zikir murāqobah*.

Fuad (2005) dan al-Kurdi (2013) juga menunjukkan bahwa, ajaran Shah Waliyullah pada tingkatan *zikir*, yaitu; tingkatan pertama *zikir isim al-dhāt*. *Zikir* ini bertujuan untuk menjaga hati agar tetap selalu ber*tawajuh* dengan Tuhan-nya. Inilah *zikir* peringkat awal, yang bertujuan melatih hati dan fikiran selalu hadir bersama Tuhan. Tingkatan kedua *zikir latā'if*, yaitu bilik darah pada tujuh tempat dalam diri yang sangat penting sekali. *Latā'if* (bentuk tunggalnya *latīfah*), yaitu bagian yang halus dalam diri tempat berpusatnya semua kehidupan manusia. *Zikir*nya sama dengan *zikir isim al-dhāt, Allāh-Allāh-Allāh* yang hanya diingat dalam hati tanpa suara. *Zikir lathāif* ini mengikuti apa yang telah dirumuskan oleh al-Shirhindi, yaitu; *Latīfah al-qalb* (hati) terletak selebar dua jari di bawah puting susu kiri; *Latīfah al-rūh* (jiwa) selebar dua jari di atas susu kanan; *Latīfah al-sīrr* (nurani terdalam) selebar dua jari di atas putting susu kanan; *Latīfah al-khāfi* (kedalaman tersembunyi) dua jari di atas puting susu kanan; *Latīfah al-akhfa* (kedalaman paling tersembunyi) di tengah dada; *Latīfah al-nafs al-natīqah* (akal budi) di otak belahan

pertama; dan terakhir *Latīfah kull al-jasād* (seluruh ahli badan) menjadi satu dan dihadapkan kepada Allah. Tingkatan ketiga, *zikir nafyi wa-isbāt*, yaitu membaca kalimah *Lā ilāha illā Allāh* di dalam hati. Pada *zikir* ini, ada penambahan yang dilakukan oleh Shah Waliyullah, yaitu pada akhir *zikir* diucapkan kalimah *Muhammad Rasūlullah*. Penamaan *zikir nafyi wa-isbāt* diasaskan pada kalimah *zikir* itu yang mengandung makna *nafyi* (meniadakan) dan *isbāt* (menetapkan). Tata cara *zikir* ini ialah memejamkan mata dan mengatupkan mulut, gigi atas merapat ke gigi bawah, lidah melekat ke langit-langit, nafas ditahan, lalu mula ber*zikir* di dalam hati, dengan mengucapkan kalimah *"Lā ilāha"* dengan tarikan nafas dari bawah pusat, lalu diteruskan ke atas sampai ke otak, kemudian ditarik ke bahu kanan. Kemudian dilanjutkan dengan kalimah *"illāllāhu"* yang disertai dengan hempasan nafas dan dihentakkan serta dipalukan ke hati sanubari, sehingga terasa panasnya ke seluruh badan. Ketika sampai di hati di sebelah kiri lalu diucapakan kalimah *"Muhammad Rasūlullah"*. Tingkatan keempat, *zikir wuqūf*, yaitu *zikir* dengan cara mengumpulkan *latīfah al-qolb, latīfah al-rūh, latīfah al-sīrr, latīfah al-kahfi, latīfah al-akhfā, latīfah al-nafs al-natīqah, latīfah kull al-jasād* menjadi satu dan dihadapkan kepada Allah. Sehingga muncullah *Tajjali Nūr* Tuhan yang tak terhinggakan. Akhir *zikir* ini sama dengan apa yang diajarkan oleh al-Shirhindi, yaitu sampai kepada mendapatkan *natījah* dan digalakkan

untuk memakai pakaian haji. Ini bermakna bahwa inti dari *zikir wukūf* ini sampai pada keadaan seperti berada di padang Mahsyar kelak yang diibaratkan sama dengan keadaan *wukūf* di Arafah. Terakhir ialah *zikir murāqobah*, yaitu mengucapkan kalimah *"La ilāha illā Allāhu"* di dalam hati secara berulang-ulang dalam keadaan sedar atas pengawasan Tuhan terhadap semua keadaannya dengan imajinasi dan daya khayali. Pada *zikir murāqobah* ini, ada penambahan yang dilakukan oleh Shah Waliyullah, yaitu 7 tingkatan *murāqobah* yang perlu dilalui, (a) *murāqabah iṭlāq* (di mana seseorang ber*zikir* dan ingat kepada Allah SWT bahwa ia mengetahui keadaan-keadaanya dan melihat perbuatan-perbuatannya, serta mendengar perkataan-perkataannya); (b) *murāqabah al-af'āl* (berkekalannya seorang hamba menghadap serta memandang Allah SWT yang memiliki sifat sempurna serta bersih dari segala kekurangan, serta Maha Berkehendak); (c) *murāqabah ma'iyyah* (berkekalannya seorang hamba yang ber-*tawajjūh* serta memandang kepada Allah SWT yang mengintai di mana saja hamba itu berada); (d) *murāqabah al-aqrābiyyah* (keadaan mengingat betapa dekatnya Allah dengan hamba-Nya)*;* (e) *murāqabah aḥādiyyah al-dhāt* (mengingat sifat Allah yang esa dan menjadi tempat bergantungnya segala sesuatu)*;* (f) *murāqabah dhāt al-bāḥt wa al-sārf* (berhubungan dengan sumber timbulnya kesempurnaan kenabian, kerasulan dan 'ulul azmi, yakni dari Allah semata)*;* dan (g) *zikir taḥlīl*

lisān. Dalam melaksanakan *zikir* tersebut, maka ada 5 tingkatan *maqōm* yang dilalui, yaitu: (a) *maqōm mushāhadah* ialah kondisi di mana seseorang ber*zikir* seolah-olah dalam tahap berpandang-pandangan dengan Allah; (b) *maqōm muqābalah* dalam tahap berhadap-hadapan dengan wajah Allah yang *wajib al-wujūd*; (c) *maqōm mukāshafah*, yaitu; kondisi di mana seolah terbuka rahsia ketuhanan bagi seseorang yang ber*zikir*. Bila ber*zikir* pada *maqōm* ini dilakukan dengan baik, sempurna, dan ikhlas, maka seorang hamba akan memperolehi *hakīkat kashāf* dan rahsia-Nya; (d) *maqōm muqāfahah* yaitu; merupakan kondisi di mana tahap rohaniah seseorang yang ber*zikir* berkasih sayang dengan Allah. Dalam *maqōm* ini, kecintaan pada selain Allah telah hilang sama sekali. *Maqōm* selanjutnya, *fanāfillah* yaitu; ialah kondisi di mana rasa keinsanan seseorang melebur ke dalam rasa ketuhanan, serta secara *fanā* melebur dalam keabadian Allah; (e) *maqōm baqābillah* yaitu; pencapaian tahap *zikir*, di mana kehadiran hati seorang hamba hanya bersama Allah semata.

Bahwa pada saat yang bersamaan di Mekkah juga muncul seorang ulama terkenal lainnya asal nusantara, seorang sufi dan sheikh besar Masjid al-Haram Mekkah al-Mukarramah bernama Sheikh Ahmad Khatib Ibn Abdul Ghaffar al-Sambasi al-Jawi (w.1878 M). Arifin (2013) menyatakan bahwa Sheikh Ahmad Khatib Sambas merumuskan amalan dan warna lain daripada ajaran tarekat Naqsabandi dengan mela-

kukan perpaduan dua buah tarekat besar, yaitu tarekat Qadiriyah dan tarekat Naqsabandiyah. Sheikh Ahmad Khatib Sambas ialah murshid tarekat Qadiriyah, di samping juga murshid dalam tarekat Naqsabandiyah. Tetapi dalam ajarannya ia hanya menyebut *silsilah* tarekatnya dari sanad tarekat Qadiriyah saja. Memang menurut banyak peneliti, sampai sekarang belum diketemukan secara pasti dari *sanād* mana Sheikh Ahmad Khatib Sambas dan dari siapa dia menerima *bai'at* tarekat Naqsabandi. Namun demikian, karena pada masanya pusat penyebaran tarekat Naqsabandi ada di kota suci Mekkah dan Madinah, maka sangat mungkin dia mengambil *bai'at* daripada ulama-ulama tarekat Naqsabandi yang ada di kedua-dua kota suci tersebut.

Pabali (2008) menunjukkan bahwa kemungkinan yang paling kuat ialah bahwa jalur *silsilah* tarekat Naqsabandi Ahmad Khatib Sambas berasal dari dua orang putera sekaligus *khalīfah* Sheikh Abu Said yang pergi ke Mekkah. Kedua-dua orang ini kemudian mempunyai murid bernama Muhammad Jan al-Makki al-Naqsabandi. Muhammad Jan al-Makki kemudian mempunyai murid bernama Khalil Hilmi. Dan dari Khalil Hilmi al-Naqsabandi inilah Sheikh Ahmad Khatib menerima *bai'at* dan *ijāzah* tarekat Naqsabandi. Arifin (2013) menyatakan bahwa tarekat Qadiriyah dikenali mempunyai teknik *zikir jahar* atau disebut dengan *zikir* keras bersuara yang pertama kali diajarkan oleh Sheikh Abdul Qadir al-Jailani

(w.561 H) pengasas Tarekat Qadiriah. Maka setelah metode *zikir* ini diamalkan oleh Syekh Abdul Qadir al-Jailani, orang-orang sesudahnya (para muridnya) menyebutnya dengan tarikat Qadiriah atau *zikir* Qadiriah. Penggabungan inti ajaran kedua tarekat tersebut oleh Sheikh Ahmad Khatib karena pertimbangan dari segi logis dan strategis bahwa kedua tarekat tersebut mempunyai inti ajaran yang saling melengkapi, terutama jenis *zikir* dan metodenya. Di samping kedua-duanya mempunyai kecenderungan yang sama, yaitu sama-sama menekankan pentingnya syari'at dan menentang faham *wahdatul wujūd*. Tarekat Qadiriyah mengajarkan zikr *jahr nafyi isbāt*, sedangkan tarekat Naqsabandi mengajarkan *dhikr sīrri isim al-dhāt*. Dengan penggabungan kedua jenis tersebut di harapkan para muridnya akan mencapai derajat kesufian yang lebih tinggi, dengan cara yang lebih mudah atau lebih efektif dan berkesan. Dengan munculnya ulama-ulama baru dari tarekat Naqsabandi tentu saja akan memberikan pengayaan dari aspek pengamalan ajaran sehingga lebih terkonsep dengan jelas, seperti adab-adab yang harus dijalankan dalam pelaksanaan *zikir*, jumlah bilangan *zikir*, adab kepada guru dan adab kepada sesama serta syarat-syarat pelantikan seorang murshid serta *ijāzah*. Kajian Khuluq (2000), menyatakan bahwa beliau juga mempunyai sahabat sekaligus murid yang paling pertama menyebarkan ajaran tarekat ini yaitu Sheikh Abdul Gani Bima, ulama asal Sumbawa yang bermukim di sana. Kedua-

duanya sekaligus juga menjadi guru dari Sheikh Nawawi al-Bantani yang selama di Mekkah juga mendapat didikan penuh dalam memahami ajaran dan juga bertindak sebagai penyebar ajaran tarekat ini di nusantara.

Murid-murid Syeikh Ahmad Khatib Sambas yang terkenal dari nusantara yang belajar dan mengambil ajaran tarekat ini kepada Sheikh Ahmad Khatib Sambas di Mekkah ialah Sheikh Nawawi al-Bantani (Amin; 2009), Sheikh Abdul Karim al-Bantani (Azra: 1999), Sheikh Tolhah dari Cirebon, Kiyai Ahmad Hasbullah dari Madura (Mufid: 2006), Sheikh Yasin dari Kedah dan Sheikh Abdul Ghani dari Sumbawa (Bruinessan: 1998). Mereka merupakan *khālifah-khālifah* Sheikh Ahmad Khatib Sambas yang berjasa dalam mengembangkan ajaran gurunya.

Walaupun perkembangan tarekat Naqsabandi ini semakin punya variasi dalam bentuk coraknya masing-masing yang dihubungkan dengan guru, namun tetap saja memiliki karakter untuk selalu mendekatkan diri dengan prinsip-prinsip syari’at merupakan perkara yang utama. Apalagi kalau prinsip ini dikembangkan kepada pengikutnya masing-masing kadang kala menjadi pertikaian serta persaingan, bilamana pengikut masing-masing corak mananamkan dengan kuat pengaruhnya di wilayah-wilayah mereka masing-masing, ditambah dengan adanya campur tangan dari pihak luar. Kajian Bruinessan (1998) mendukung analisis tersebut, misalnya ke-

tika di Haramaian, bahwa corak Khalidi yang berpusat di Mekkah dengan Abdullah Affandi al-Zirjani al-Makki al-Khalidi (w.1852M) dan Sulayman al-Qirimi (w.1275H) sebagai guru utamanya, telah terlibat persaingan hebat dalam rebut pengaruh dengan Muhammad Muzhar dan Muhammad Salih az-Zawawi di Madinah yang mengembangkan corak al-Muzhari. Ini memberi kesan pada upaya melakukan pengambilan pengikut secara besar-besaran dari jamaah haji asal nusantara. Walaupun kemudian, al-Khalidi lebih berjaya menarik pengikut dari jama'ah haji dari Sumatera sedangkan al-Muzhari dan TQN lebih berjaya merebut simpati jemaah haji nusantara asal Jawa, Kalimantan dan Sumbawa juga Madura.

B. Kondisi Sosial Politik Kesultanan Riau Lingga Abad Ke 18 dan 19

Kesultanan Riau Lingga merupakan kesultanan penerus kesultanan Melaka dari garis bendahara. Sebelumnya bernama Kesultanan Riau Johor yang memiliki kawasan luas termasuk daerah semenanjung Malayu, pesisir pantai timur Sumatera dan Kepulauan Riau hanya tinggal sebesar Kepulauan Riau Luas wilayahnya. Lebih dari seratus tahun, daerah ini mengalami trauma akibat pembunuhan Rajanya, yaitu: Sultan Mahmud Syah (1685-1699) (Andaya:1975).

Terbunuhnya Sultan Mahmud ini menandai suatu titik awal tegadinya pcrubahan radikal dalam etika politik dan ke-

kuasaan melayu. Karena Sultan Mahmud tidak meninggalkan penggantinya, menurut tradisi melayu, bendahara (sebagai pihak yang memegang peme-rintahan tradisional melayu) boleh menggantikan kedudukan raja. Kenyataan ini bisa dipahami karena berdasarkan tradisi yang berjalan sebelumnya, keluarga bendahara telah menyatu dengan keluarga raja melalui "nikah silang", yang secara politik menguntungkan kedua belah pihak. Kedudukan raja dan fungsinya yang dijabat keturunannya secara turun-temurun sebagai pihak yang dapat melegitimasi dari tindakan melayu selama ini, berpindah kepada dinasti Bendahara. Setelah ditabalkan, maka Bendahara Tun Abdul Jalil bergelar Sultan Abdul Jalil Riayat Syah (1699-1719M).

Naiknya dinasti bendahara ini menjadi penguasa dalam tradisi melayu menimbulkan perbedaan pendapat dan pertikaian serta konflik antara pihak yang mendukung maupun menentangnya. Orang-orang laut yang selama lebih dari tiga abad menjadi pengawal setia kerajaan Melaka dan Johor, mulai menunjukkan keberatannya terhadap sistem baru ini, walaupun sebahagian diantaranya berusaha melakukan rekonsiliasi demi menjaga kelangsungan eksistensi mereka. Sementara itu, banyak daerah taklukan mulai melepaskan diri dari pusat kekuasaan, ditambah dengan keadaan perekonomian yang terus mengalami kemunduran. Namun, berkat kecakapan dari bendahara Tun Mas Anum (1699-1709M) dan Tun

Mahmud (1709-1719M), kerajaan Riau-Johor berhasil mengatasi krisis politik dan ekonomi. Diantara langkah politik yang diambil untuk mengatasi keadaan tersebut adalah dengan memindahkan ibu kota pemerintahan dari Johor ke Riau (1709M) dan kemudian ke Johor lagi (1716M) (Andaya: 1975). Walaupun demikian, keadaan yang mulai tenang tersebut sebenarnya masih meninggalkan kepingan-kepingan pertikaian yang tersembunyi.

Pada tahun 1718M, Raja Kecil yang mengklaim diri sebagai keturunan Sultan Mahmud Syah dengan bantuan orang Minangkabau (Pagaruyung) yang terdiri dari Datuk Pesisir, Datuk Tanah Datar dan Datuk Lima Puluh menyerang pusat pemerintahan kerajaan Riau-Johor di Johor. Ia berhasil mengembalikan Sultan Abdul Jalil ke kedudukan semula sebagai Bendahara. Namun kemudian mucul kekuatan ketiga, yaitu orang-orang bugis perantauan yang telah lama mengembara di kawasan Riau-Johor dan pernah mengalami konflik dengan Raja Kecil (Luthfi:1996). Karena di Riau ketika itu tidak ada tentara yang kuat akibat ketidakstabilan politik, maka kesempatan ini dimanfaatkan oleh Tengku Sulaiman, anak Bendahara Abdul Jalil untuk meminta bantuan orang-orang bugis bersaudara, yaitu Daeng Parani, Daeng Cellak, Daeng Menambun, Daeng Kemasi dan Daeng Marewah untuk mengalahkan Raja Kecil. Sebagai imbalannya, disepakati jabatan Yang Dipertuan Muda (setingkat Perdana Menteri) yang

dijabat secara turun-temurun oleh keturunan mereka (Andaya:1975).

Konflik antara Sultan Abdul Jalil dengan Raja Kecil berlanjut. Raja Kecil yang sudah menguasai pe-merintahan Riau-Johor, kemudian menjadikan daerah tersebut sebagai basis kekuatannya. Sebagai dampak dari kemelut politik yang memuncak, Sultan Abdul Jalil menyelamatkan diri ke Terengganu yang diikuti pada masa berikutnya membawa kematiannya pada tahun 1722M di Kuala Pahang dibunuh oleh suruhan Raja Kecil. Orang-orang bugis kemudian berhasil mematahkan kekuatan Raja Kecil dan mengusir mereka dari Riau serta menobatkan Tengku Sulaiman putra Sultan Abdul Jalil sebagai sultan dengan wilayah taklukkan Riau-Johor-Terengganu yang baru dengan gelar Sultan Sulaiman Badrul Alam Syah (1722-1761M). Sebagaimana kesepakatan semula, maka diangkatlah salah seorang pemimpin bugis yaitu Daeng Marewah atau Kelana Jaya Putra, sebagai Yang Dipertuan Muda Riau I (1722-1728M). Sejak saat itu, mulailah era baru pemerintahan dengan masuknya kekuasaan bugis dalam kerajaan Riau-Johor (Ali Haji:1973;1991).

Pengaturan sistem administrasi dualistis di bawah pimpinan Yang Dipertuan Besar sultan melayu dan Yang Dipertuan Muda asal bugis, dimana masing-masing didukung oleh pegawai sendiri-sendiri, kadangkala sering menimbulkan kegaduhan dalam pelbagai urusan pemerintahan. Meski berula-

ng kali diucapkan sumpah setia antara kedua belah pihak serta "nikah silang" dilakukan, hubungan antara keduanya tidak pemah stabil dan orang-orang melayu terus berusaha untuk menggulingkan penguasa bugis di Riau (Andaya:1975).

Friksi yang timbul sedikit mereda manakala pada akhir abad kedelapan belas ketika Sultan Mahmud Riayat Syah (1761-1806M) meninggalkan pemerintahannya di Riau dan memberikan pulau Penyengat sebagai tempat tinggal bagi keturunan Yang Dipertuan Muda sekaligus kantor bagi administrasi kerajaan Riau-Lingga, dengan Raja Hamidah atau yang dikenal dengan Engku Putri (istri Sultan Mahmud) sebagai pemegang Regalia Kerajaan. Sedangkan beliau sendiri memindahkan istananya dari Buantan (Tanjungpinang) ke Lingga. Keadaan ini menjadikan dinamika politik Riau sedikit lebih tenang dimana beberapa unsur budaya dan agama mulai menampakkan perkembangannya demikian pula perdagangan mulai maju (Luthfi:1996).

Suatu pertengkaran sehubungan dengan penggantian tahta pada tahun 1812M, ketika kelompok bugis dan kelompok melayu masing-masing rnendukung calon yang berbeda bagi tahta kerajaan Riau-Lingga, menimbulkan lagi ketegangan lama (Luthfi:1996). Konflik kedua kelompok mencapai kulminasinya pada 1819M ketika Rafles (kepala perwakilan Inggris) menempatkan seseorang yang mengklaim sebagai sultan dari Singapura, sedangkan Belanda bereaksi dengan

menempatkan orang lain sebagai sultan dari Lingga. Terlibatnya orang-orang Eropa dalam konflik dinasti tersebut mencerminkan perubahan kenyataan di bidang politik dan sosial-budaya di kepulauan melayu. Dengan mengesahkan pembentukan dua daerah pengaruh yang berbeda, perjanjian Inggris-Belanda pada 1824M yang dikenal dengan Traktat London sangat berdampak pada sistem pemerintahan, hukum maupun kondisi sosial-budaya masyarakat melayu. Kekuasaan Belanda semakin tertanam jauh ke dalam sistem pemerintahan Riau-Lingga. Dengan adanya perjanjian ini, praktis membuat kerajaan Riau-Lingga dan kerajaan lainnya yang berada di bawah Belanda hanya memiliki hak pinjam wilayah (Nietcher:1870). Sejak saat itu, panetrasi maupun gaya kehidupan barat mulai merasuki sistem nilai budaya melayu.

Diantara perubahan sosial-budaya masyarakat melayu yang tampak oleh Raja Ali Haji adalah masalah etika-moral. Dengan berkembangnya Singapura sebagai kota pelabuhan baru di bawah kekuasaan Inggris, praktis membuat masyarakat melayu yang mempunyai wilayah yang berdekatan akan terpengaruh juga. Ia percaya bahwa perubahan terhadap adat-istiadat akan berakibat kerusakan terhadap masyarakat seperti halnya bantahan dan fitnah mempercepat pengikisan nilai-nilai lama yang telah tertanam sebagai adat dan tradisi, seperti bahasa. Raja Ali Haji sangat menyesalkan kecenderungan masyarakat melayu yang meniru begitu saja sintaksis lnggris

maupun Belanda dalam pergaulan mereka sehari-hari, semisal kasi tahu yang seharusnya beritahu (Ali Haji:1987). Pengabaian bahasa, menurutnya, berarti mengabaikan tradisi yang telah tertanam, yang tak terelakkan akan menghancurkan susunan masyarakat dan kerajaan.

Demikian juga halnya dengan gaya hidup yang umumnya berkembang di kalangan elite politik Riau, yang senang mengidentifikasikan dirinya dengan Eropa, bangga memakai baju bergaya Eropa bahkan mengikuti gaya hidup orang Eropa yang senang minum-minuman keras serta ikut undian pacuan kuda di Singapura. Beliau jelas memprihatinkan akan kehidupan masyarakatnya yang semakin enggan untuk mempelajari adat dan adab. Tanpa menghiraukan kesibukan kehidupan kosmopolitan di Singapura, kehidupan tradisional, adat dan agama di Riau terus berlangsung, tidak terpengaruh oleh hadirnya penjajah (Ali Haji: 1987). Manakala elite penguasa di Singapura semakin terpesona oleh gaya hidup baru yang diperkenalkan Inggris, Riau tetap mempertahankan kehidupan lamanya, melindungi apa yang tampak sebagai warisan dan tradisi melayu.

Meskipun demikian, Raja Ali Haji menyadari bahwa nilai-nilai tradisi dan adat yang dipelihara dan dikembangkan berada dalam bahaya yang berasal dari kekuatan-kekuatan luar yang tidak dapat mereka kendalikan. Dalam situasi dan latar belakang demikianlah, penguasa kerajaan Riau-Lingga be-

rusaha untuk mem-proteksi melalui gerakan perlawanan bersifat kultural yang terwujud dalam karya-karya kesusastraan mau-pun hukum pemerintahan, yang dimaksudkan sebagai pelindung moral dan marwah bagi masyarakat.

Dengan tetap berpegang teguh pada ajaran agama Islam dan menjadikannya sebagai inti penguat tradisi dan budaya serta terdorong oleh kewajiban untuk membaca dan menulis al-Qur'an, mereka belajar huruf Arab dan menjadikannya huruf ini sebagai sarana untuk menampung pelbagai ekspresi kreatif. Berbagai bentuk prosa, puisi maupun syair dihasilkan yang bergema bukan saja untuk mengembangkan tradisi melayu, tetapi lebih dari itu adalah untuk menyampaikan ataupun mengungkapkan suatu peristiwa, misi, gagasan ataupun syiar agama bagi masyarakat.

Perkembangan kebudayaan melayu yang dibungkus dengan nilai-nilai Islam yang menampakkan wujudnya dalam bentuk warisan kesusastraan kelihatannya berkaitan erat dengan kedatangan para ulama dan guru-guru semisal dari timur tengah dan dunia Islam lainnya. Mereka banyak bergiat di bidang sosial-keagamaan, bahkan menjadi pelopor kegiatan tersebut, seperti pengembangan ajaran tarekat, pembacaan barzanji, tahlil serta kegiatan keagamaan lainnya.

Raja Ali Haji (1991) menyebutkan bahwa hubungan antara para Sayid dengan pembesar kerajaan ketika itu sangat rapat. Misalnya dikatakan bahwa YDMR IV Raja Ali

ibn Daeng Kamboja (1784-1806) pernah berguru dengan Syeikh Abdul Ghafur al-Manduri, salah seorang murid Ja'far bin Hasan bin Abdul Karim al-Barzanji (1103-1190H/ 1690-1766M) dan beliau adalah pengikut tarekat sammaniyah atau khalwatiyah. Demikian pula dengan YDMR Raja Ja’far (18-06-1831M) yang berguru kepada Haji Abdul Wahab (Siantan), Abdul Rashid (ulama dari melayu) dan Syed Syeikh (ulama dari melaka), memiliki istana di pulau Bayan, dan menjadikannya pusat pengembangan ajaran tarekat sammaniyah di Riau ketika itu. Dari surat-surat yang ditulis Raja Ali Haji kepada van de Wall, dapat diketahui bahwa Haji Abdul Wahab diantara ulama Riau yang memiliki reputasi pernah menterjemahkan *hikayat ghulam* atau dikenal sebagai *hikayat faifa aifami azabakh* atau *hikayat zadabakhtin*. Dalam (Putten: 2007) disebutkan:

> *“adalah asal hikayat bahasa arab, diterjemahkan daripada bahasa parsi, yang membawanya habib syeikh bangsa saqqaf. Maka dimelayukan oleh guru ayah saya engku haji tua,iaitu namanya tuan haji abdul wahab”....”inilah hikayat golam yang karangan mufti haji abdul wahab guru yang dipertuan muda Raja Ja’far serta segala saudaranya di pulau penyengat”.*

Pada masa YDMR Raja Abdurrahman (1833-1844) juga mengundang beberapa ulama diantaranya, seperti: Habib As-Seggaf, Habib Hassan al-Haddad, Syeikh Ahmad Jibrati. Pada masa beliau masjid sultan Riau pulau Penyengat diba-

ngun yang berfungsi sebagai tempat ibadah tetapi juga tempat belajar.

Demikian pula dengan Sultan Abdurrahman (1812-18-34) ibn Sultan Mahmud Riayat Syah sering mengumandang-kan azan di mesjid Lingga, kerap memakai jubah Arab dan sangat mendukung penyiaran dan perkembangan agama dan keilmuan Islam. Bahkan dikatakan bahwa beliau sering di dampingi oleh para Sayid Arab dalam aktifitas sehari-hari-nya.

C. Jaringan Tarekat Naqsabandiyah Haramaian dan Riau-Lingga

Tuhfāt al-Nafis karya Raja Ali Haji (1982) juga menje-laskan bahwa Kepulauan Riau pada masa kerajaan Riau Li-ngga, dimana hubungan keilmuan dengan ulama Haramaian terjadi pada tahun 1826M. Sebelumnya rombongan dari ke-rajaan yang dipimpin oleh Raja Ahmad mengadakan misi di plomasi politik ke Betawi (sekarang Jakarta) bertemu Guber-nur Jenderal Hindia Belanda Godart Alexander Gerald Phillip Baron Van deer Caplen untuk membicarakan tentang masalah Riau Lingga akibat Perjanjian London tahun 1824M. Penga-ruh langsung dari adanya perjanjian ini ialah kerajaan ini yang dulunya bernama Riau Johor berubah menjadi Riau Lingga, dimana wilayah Pahang, Terengganu, Johor (sekara-ng Malaysia) dan Singapura dibawah pengaruh Inggeris dan

wilayah Riau (Bintan, Penyengat), Daik Lingga, Karimun, Kepulauan Natuna dan Anambas dibawah pengaruh Belanda (Ali Haji: 1982). Perjanjian London ini juga sangat berpenga-ruh dalam kehidupan masyarakat secara sosial, ekonomi dan politik di Riau Lingga, di mana gaya kehidupan dan aturan ekonomi politik Eropa yang sekular mula memasuki sendi kehidupan masyarakat. Di Betawi beliau juga bertemu deng-an Sayyid Abdurrahman al-Masri dan belajar tentang ilmu falak. Sayyid Abdurrahman al-Masri merupakan murid dari Sheikh Muhammad Samman atau dikenali dengan Sheikh Samman (w.1189/1775M), teman seperguruan Abdul Wahab Bugis, Muhammad Arsyad al-Banjari (w.1227H/1812M), Abdul Samad al-Palimbangi (w .1203H/1789M) serta Daud al-Fatani (w.1265H/1847M). Mereka ialah sebagian dari gu-ru-guru dari kalangan ulama nusantara yang pernah mendapat reputasi menjadi guru di Mekkah. Hubungan antara Abdur-rahman al-Masri dengan Raja Ahmad (1779-1889M) dan anaknya Raja Ali (setelah menunaikan ibadah haji dikenal dengan Raja Ali Haji) (1808-1872M) sangat erat sehingga perbagai informasi tentang bagaimana pembelajaran dan jari-ngan ulama di Haramain beliau dapatkan darinya. Namun kerana sakit, beliau pulang ke Riau dan bernazar, seandainya sembuh akan menunaikan ibadah haji.

Raja Ahmad (1779-1889M) dan Raja Ali Haji (1808-1872M) merupakan anggota kerajaan Riau pertama yang

mempunyai peran strategis dalam jaringan ini dan tercatat dalam sejarah Melayu di Kepulauan Riau sebagai orang pertama yang berangkat ke tanah suci dan bersamanya ada dua belas orang dalam satu rombongan. Izin yang diberikan Sultan Abdurrahman Shah kepadanya bermakna bahawa perjalanan ini bukan hanya sekedar menunaikan ibadah haji dan menunaikan nazarnya, tetapi juga menjalin silaturrahim dan *rihlah* (perjalanan) keilmuan kepada para ulama dan jemaah haji di Haramain. Hal ini penting karena mengingat Haramain di samping pusat peribadatan muslim, juga pusat intelektual, di mana ulama dan masyarakat muslim bertemu dan menjalin hubungan keilmuan dari penuru tempat di dunia. Raja Ahmad (1779-1889M) ialah salah seorang kerabat kerajaan yang menjadi penasihat Sultan Abdurrahman Shah dan YDMR VI Raja Jaafar. Silaturrahim dan *rihlah* (perjalanan) keilmuan ini pada masa akan datang memberikan pengaruh yang luas dalam jaringan ulama tarekat Naqsabandi Kepulauan Riau. Dalam *Tuhfāt al-Nafis* (Ali Haji:1982,544) disebutkan:

> *....Shahdan didalam tiada berapa antaranya maka Raja Ahmad pun bermohonlah kepada paduka anakanda baginda Sultan Abdurrahman pergi haji. Maka dibenarkan oleh baginda itu.......... sebermula ialah yang pergi bersama-sama (dengan) Raja Ahmad itu, iaitu (seorang) anaknya (bernama) Raja Ali.........Shahdan kata sahib al-hikayat (ialah) Raja Ahmad inilah anak raja Riau dan Lingga yang pergi haji. Tiada seorang (yang) dahulu daripadanya seolah-olah ialah yang (mula-mula) membuka pintu raja-raja Riau pergi haji adanya....*

Beberapa ulama yang terkenal dalam jaringan tarekat Naqsabandi di Mekkah dan Madinah seperti Sheikh Ismail

dan Sheikh Muhammad Shalih Az-Zawawi mempunyai banyak murid dari kalangan muslim nusantara. Pertemuan antara sheikh tarekat Naqsabandi ini dengan ulama Kepulauan Riau terjadi ketika rombongan Riau menunaikan ibadah haji ke Mekkah melalui Jeddah yang dipimpin oleh Raja Ahmad pada tahun 1243H/1826M, mendapat sambutan khusus dari para ulama tarekat Naqsabandi. Dalam *Tuhfāt al-Nafis* (Ali Haji:1982,548), dikatakan:

> *.....Shahdan tiada berapa lamanya (dilaut maka) sampailah ia ke Jeddah maka pada lapan hari bulan (sya'ban) (pada hijriah) sanat 1243. Maka naiklah Raja Ahmad (itu) ke darat, maka datanglah segala sheikh-sheikh (orang) mengalu-alukan/akan/Raja Ahmad itu (datang kerana mereka itu sudah tahu akan Raja Ahmad itu hendak pergi haji pada tahun itu. Dan ialah yang datang itu Sheikh Ismail dan Sheikh Ahmad Musyafi dan suruhan Sheikh Daud.....*

Hubungan yang terjalin tersebut kemudian diteruskan dengan pembelian dua buah rumah oleh kerabat kerajaan Riau yang kemudian di*wakaf*kan dalam pembangunan institusi pendidikan dan jemaah haji umumnya di Haramaian. Adanya pembelian rumah untuk di*wakaf*kan ini menunjukkan bahawa ulama Kepulauan Riau mempunyai perhatian yang besar terhadap perkembangan pendidikan keagamaan di Haramaian sebagai pusat keilmuan Islam dunia. Raja Ahmad membeli rumah untuk di*wakaf*kan bagi kepentingan pendidikan agama dan jamaah haji lainnya kepada sheikh tarekat Naqsabandi. Dalam *Tuhfāt al-Nafis* (Ali Haji,1982,568) dikatakan:

> *..........maka apabila sampai ke Mekkah al-Musyarrafah, maka Raja Ahmad pun membeli pula rumah dua buah yang sebuah di wakafkan kepada Sheikh Ismail. Kemudian akhir-akhirnya berpindah kepada mufti syafii. Dan sebuah diwakilkannya kepada Sheikh Muhammad Sholih. Kemudian akhir-akhirnya berpindah juga kepada mufti syafii (akan) nazirnya....*

Pada masa seterusnya, sepupu Raja Ali Haji iaitu Raja Abdullah pada tahun 1840M juga berangkat ke Mekkah dan tinggal selama satu tahun untuk belajar ugama di sana dan pulang ke Riau membawa dua orang ulama dari jaringan *jabal qubais* ini untuk mengajar setahun di Riau, tepatnya pulau Penyengat, yaitu Sheikh Sihabuddin al-Banjari dan Sheikh Ahmad Al-Jabrati. Sheikh Sihabuddin al-Banjari adalah anak Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjari (w.1227H/ 1812 M) salah seorang ulama Banjar Kalimantan yang menjadi guru di Mekkah.

Silaturrahim dan *rihlah* (perjalanan) keilmuan yang di lakukan oleh Raja Ahmad dan Raja Ali Haji beserta kontijen kerajaan Riau Lingga ke Mekkah tahun 1826M serta dilanjutkan dengan sepupunya yang bernama Raja Abdullah pada tahun 1840M, memberi pengaruh lebih jauh pada kedatangan Sheikh Ismail al-Khalidi (w.1275H/1858M) ke Riau, tepatnya pulau Penyengat. Sheikh Ismail merupakan ulama tarekat Naqsabandi yang berasal dari Simabur Minangkabau dan telah menjalani hampir kesemua paroh pertama abad ke-19 untuk belajar dan mengajar di Mekkah. Beliau merupakan ahli fikih dan tasawuf. Sebelum mengadakan perjalanan ke Asia

Tenggara, beliau telah lama menjadi guru dan pengajar tarekat Naqsabandi Khalidi di Mekkah. Singapura merupakan tempat transit kapal-kapal yang berasal dari daerah timur tengah, India dan seterusnya menuju daerah timur nusantara, demikian juga pelayaran haji. Singapura merupakan tempat awal kedatangannya yang disambut oleh Temenggung Johor Daeng Ibrahim di Singapura. Sheikh Ismail kemudian menghantar surat kepada Yang Dipertuan Muda Riau (Selanjutnya disebut YDMR) VII Raja Ali (1845-1857M) tentang keinginannya mengunjungi Riau. Raja Ali langsung menjemput dengan perahunya ke Singapura untuk dibawa ke pulau Penyengat. Beliau kemudian di*bai'at* dalam tarekat Naqsabandi oleh Sheikh Ismail bersama dengan ahli kerajaaan Riau Lingga lain dan mengajarkan amalan *wirid* tarekat Naqsabandi. Sheikh Ismail juga mem*bai'at* dan mengangkat Raja Abdullah menjadi murshidnya. Dengan telah di*bai'at*nya Raja Ali, Raja Abdullah dan ahli kerajaan lain, maka dengan sendirinya hubungan ini berkembang menjadi hubungan guru-murid. Dalam *Tuhfāt al-Nafis* (Ali Haji:1982,613-614) dikatakan:

> *Maka apabila Yang Dipertuan Muda mendengar surat tuan Sheikh Ismail itu maka iapun terlalu sukanya maka mufakatlah dengan saudaranya lalu disuruhnya ambil tuan sheikh Ismail itu dengan perahu keruisnya di Teluk Belanga maka tuan Sheikh Ismail pun datanglah ke Riau maka apabila tiba di Riau lagi di laut terkulai maka yang Dipertuan Muda Raja Ali pun berkayuhlah pergi menyambut tuan Sheikh Ismail itu. Maka apabila berjumpa maka yang Dipertuan Muda itupun bersalamlah dengan tuan Syiekh Ismail itu maka lalulah dibawanya tuan Sheikh Ismail itu ke darat, didiamkannya pada tempatnya yang di dalam mahkamah itu ....kemudian Yang Dipertuan Muda mengambillah ia tare-*

kat Naqsabandi, serta segala anak-anak raja-raja yang didalam pulau Penyengat itu....... kemudian daripada itu, Engku Haji Ali pun dan Engku Haji Muda (Raja Abdullah) pun mengerjakan akan segala amal wirid naksabandiyah dan ia yang sudah jadi murshid kepala tarekat itu di dalam negeri Riau adanya.........

Sejauh menyangkut perkembangan ajaran dan kecenderungan tarekat Naqsabandi di Haramaian pada abad ke 19 dan sebelumnya, ada hal yang menarik bahawa beberapa ulama terkemuka pada tempo itu mempunyai hubungan dengan teras jaringan ulama tarekat Naqsabandi di Kepulauan Riau. Ini menunjukkan bahawa ajaran dan kecenderungan ajaran yang berkembang dalam jaringan ulama tarekat Naqsabandi mempunyai perbincangan keilmuan dan pengaruh terhadap kandungan ajaran yang berkembang dalam jaringan ulama tarekat Naqsabandi di Kepulauan Riau.

Keterlibatan ulama asal India dalam jaringan ulama tarekat Naqsabandi jelas memberikan sumbangan besar bagi ajaran dan kecenderungan ajaran dalam jaringan ulama tarekat di Kepulauan Riau. Tidak kurang pentingnya, mereka memperluaskan ranah pengaruh tarekat, khususnya tarekat Naqsabandi yang sebelum ini dikaitkan sebagai tasawuf anak benua India yang nyaris tak dikenali di Haramaian, tarekat-tarekat mengalami semacam transformasi, dimana lebih berorientasi kepada syari'at.

Dari hal di atas, tampak bahawa terbentuknya jaringan keilmuan ulama tarekat Naqsabandi bersesuaian dengan teori

sufi ke dunia Islam (Bruinessan; 1998), di mana kaum sufi sangat berperan dalam menyebarkan dan menjaga keutuhan masyarakat muslim. Hubungan keilmuan dalam jaringan ini juga sesuai dengan teori penyebaran keilmuan Kuhn (1970) yang menerangkan bahawa penyebaran ilmu melalui naskah atau tulisan tidak lepas dari peranan saintis atau saintis itu sendiri, kerana setiap saintis selalu menulis apa yang mereka dapati dan selalu mengaitkannya dengan keadaan tempatan. Dengan demikian, para sufi tarekat Naqsabandi sebenarnya mereka mempunyai peran yang besar penyebaran keilmuan dengan banyaknya tulisan dan karya mereka yang menjadi pedoman dan pegangan bagi para pengikutnya. Apabila di lihat dari kajian-kajian yang telah dilakukan, jelas bahwa jaringan keilmuan ulama tarekat Naqsabandi memberikan sumbangan yang besar bagi pembangunan keilmuan islam terutama tasawuf. Dan mendukung kajian-kajian yang sudah ada seperti kajian Azra (1994), Othman (2013), Arifin (2014) yang menunjukkan adanya hubungan keilmuan yang kuat antara Haramaian dan nusantara, dalam hal ini Kepulauan Riau yang membentuk jaringan ulama tarekat Naqsabandi di Kepulauan Riau. Dengan adanya jaringan ini, maka keilmuan yang berkembang mempunyai dasar yang kuat bagi pembangunan ajaran dan pemahaman keagamaan di Kepulauan Riau.

BAB IV

TAREKAT NAQSABANDIYAH DALAM NASKAH *KAIFIYAH AL-ZIKIR 'ALA THARĪQAH AN NAQSABANDIYAH AL-MUJADDIDIYAH AL-AHMADIYAH*

A. Bentuk dan Corak Ajaran Tarekat Naqsabandiyah dalam Naskah KZTN

Secara umum naskah KZTN berisi tentang ajaran tarekat Naqsabandiyah Muzhariyah. Di antaranya adalah *rābiṭah*, *dhikr ism al-dzāt*, *dzikr nafyi isbat*, *dzikr al-laṭā'if*, *khatam*, *tawassul*, *tawajjuh*, bagian-bagian *laṭīfah* dan sebagainya.

1. Guru Murshid

Shaykh atau guru murshid mempunyai kedudukan penting dalam tarekat, termasuk dalam tarekat Naqsabandiyah. Ia tidak saja merupakan seorang pemimpin yang mengawasi murid-muridnya dalam kehidupan lahir dan pergaulan sehari-hari, agar tidak menyimpang daripada ajaran-ajaran Islam dan terjerumus ke dalam maksiat, berbuat dosa besar atau dosa kecil yang segera harus ditegurnya, tetapi dia merupakan pemimpin kerohanian yang tinggi sekali kedudukannya. Dia sekaligus juga merupakan perantara dalam ibadah dan hubungan antara murid dan Tuhan. Demikian keyakinan yang terdapat di kalangan ahli-ahli tarekat termasuk tarekat Naqsabandiyah (Atjeh: 1985).

Disebabkan begitu pentingnya peran seorang murshid dalam mengantarkan seorang murid berhubungan dengan Tuhan, maka jabatan ini tidaklah dapat dipangku oleh sembarang orang, meskipun ia mempunyai pengetahuan yang lengkap tentang seluk beluk tarekat. Hal yang terpenting dari seorang guru murshid adalah bahwa ia harus mempunyai kebersihan rohani dan kehidupan batin yang murni. Muhammad Amīn al-Kurdī memberikan syarat yang banyak dan berat sebagai kriteria seorang berhak disebut murshid. Setidaknya ada dua puluh empat persyaratan yang ditentukan yang pada intinya menggambarkan betapa beratnya untuk menjadi seorang shaykh atau murshid dalam tarekat Naqsabandiyah. Sebab, dalam keyakinan para pengikut tarekat Naqsabandiyah guru murshid yang memiliki kualifikasi seperti yang disebutkan akan dapat menjadi *wasīlah* dan mengantarkan mereka untuk berhubungan atau mencapai kedekatan yang sempurna dengan Allah.

2. Rābitah, Wasīlah dan Tawajjuh

Rābiṭah dalam pengertian bahasa artinya bertali, berkait atau berhubungan. Sedangkan dalam pengertian istilah tarekat, *rābiṭah* adalah menghubungkan ruhaniah murid dengan ruhaniyah guru dengan cara menghadirkan rupa/wajah guru murshid atau shaykh ke hati sanubari murid ketika berzikir atau beribadah guna mendapatkan *wasīlah* (jalan/ jembatan) dalam rangka perjalanan murid menuju Allah atau

terkabulnya do'a. Hal ini dilakukan karena pada ruhaniyah shaykh murshid itu terdapat *al-arwāḥ al-muqaddasah* Rasulullah saw atau *nūr Muḥammad*. Shaykh murshid adalah khalifah Allah dan khalifah Rasulullah saw. Mereka adalah *wasīlah* atau pengantar menuju Allah. Jadi tujuan *rābiṭah* adalah memperoleh *wasīlah* (jalan atau pengantar) menuju Allah yang Maha Suci. Ketika *rābiṭah* sudah mewarnai dan menjiwai seorang murid atau *sālik*, maka ia akan dapat melihat guru murshidnya pada segala sesuatu, bahkan dalam setiap tarikan nafasnya.

Kalau *rābiṭah* antara murid dengan guru biasa adalah *transfer of knowledge*, yakni mentransfer ilmu pengetahuan, maka *rābiṭah* antara murid dengan guru murshid adalah *transfer of spiritual*, yakni mentransfer masalah-masalah keruhanian. Kalau *transfer of knowledge* tidak bisa sempurna tanpa guru, apalagi *transfer of spiritual* yang jauh lebih halus dan tinggi perkaranya, maka tidak akan bisa terjadi tanpa bimbingan guru murshid. Dasar-dasar utamanya adalah penunjukan yang dilaku-kan oleh Tuhan lewat guru murshid atau ilham dari Allah Swt. Karena itu tidak semua orang bisa menjadi guru murshid. Seorang murshid adalah seorang yang ruhaninya sudah bertemu Allah dan berpangkat *waliyan murshidan*, yakni ke-kasih Allah yang layak menunjuki umat sesuai dengan hidayah Allah yang diterimanya. sebagaimana disebutkan dalam naskah KZTN:

> *...dinamakan dia dengan* ***rabitah*** *artinya bertemu batin murid dengan gurunya syahdan jika mengajarkan dia oleh syeikh akan segala lathaif* (naskah KZTN, hal.3

Seperti yang telah dijelaskan, bahwa shaykh atau murshid memegang peranan sangat penting demi kemajuan sprirtual murid. Shaykh membantu murid-muridnya dengan berbagai cara salah satunya adalah melalui proses yang disebut *tawajjuh.* Secara sederhana istilah ini berarti “temu muka”. Namun, dalam lingkungan tarekat Naqsabandiyah *tawajjuh* memiliki arti khusus. *Tawajjuh* merupakan perjumpaan seseorang yang membuka hatinya dan membayangkan hatinya disirami berkah sang shaykh. Sang shaykh akhirnya membawa hati tersebut ke hadapan nabi Muhammad saw, selanjutnya atas bantuan rohani nabi Muhammad saw. rohani seorang murid dibawa ke hadapan Allah sehingga dia akan merasakan limpahan karunia-Nya (*al-fuyūḍ*). Pemusatan konsentrasi timbal balik antara murid dan shaykh akan menghasilkan penyatuan rohani, penyempurnaan keyakinan dan sejumlah gejala kebatinan lainnya yang tidak bisa diceritakan dan digambarkan dengan kata-kata.

Ini dapat berlangsung sewaktu pertemuan pribadi atau empat mata antara shaykh dan murid-bai’at merupakan kesempatan pertama dari *tawajjuh*-tetapi *tawajjuh* pun dapat terjadi ketika sang shaykh secara fisik tidak hadir. Hubungan dapat dilakukan melalui *rābiṭah* seperti telah dijelaskan. Namun, yang paling biasa *tawajjuh* berlangsung selama perte-

muan zikir berjama‘ah di mana shaykh ikut serta hadir bersama muridnya. Namun, Di beberapa wilayah di Indonesia, pertemuan zikir itu sendiri yang disebut *tawajjuh*.

Tawajjuh juga berarti meninggalkan pikiran-pikiran selain hanya kepada Allah. Kegiatan *tawajjuh* biasanya dilakukan dengan cara: pertama, terus menyebut *ism al-dzat* dalam *qalb* (hati). Kedua, Memejamkan mata. Ketiga, Menahan nafas sekuatnya dan diulang terus menerus. Dan keempat, Berupaya meninggalkan pikiran-pikiran kecuali kepada Allah. Namun, untuk fokusnya fikiran biasanya seorang murid di tuntut untuk menghadirkan rupa guru murshidnya. Ketika ber*tawajjuh* awalnya mata terpejam, dalam pandangannya dia akan melihat berbagai hal, misalnya padang rumput yang luas, laut yang luas, cahaya, tulisan “Allah” dan lain-lain. Semua penglihatan tersebut adalah penglihatan yang masih baur (belum terfokus). Pada tahap tertentu, dimana pikiran berhasil difokuskan, maka yang nampak adalah “sesuatu yang bermakna” yang tidak bisa diceritakan karena bersifat rahasia dan itulah yang menjadi sasaran akhir dari *tawajjuh.*

> *...dan lazim atas murid itu...suci pada sekalian waktu karena adalah jika suci yang zhohir itu memberi bekas yang amat besar pada menyucikan //4///*
> *Yang bathin seyogyanya bagi murid itu bahwa ia mengambil* ***wasilah kepada Allah Taala*** *dengan segala syehnya yang mulia lagi yang telah memberi sah Allah Taala akan segala ruh yang mereka itu di dalam waktu yang sah daripada malam dan siang dan terlebih utamanya. Kemudian selesainya daripada sembahyang tahajud dan jikalau berbuah ia akan dia di dalam dua waktu maka yaitu terlebih afdhol bermula demikian ayat bahwa membaca fatihah sekali dan qulhuwallahuahad 3kali, kemudian baca Allahumma*

Aushola hingga Ajmain kemudian baca illahi bi jihati subhana wa Taala wa bi jihati saidina abibakri assidiq radiallahu ‘anhu…….. (naskah KZTN, hal. 4-5)

3. Zikir, Tata Cara, Adab dan Ritualnya

Teknik dasar zikir dalam tarekat Naqsabandiyah relatif sama seperti kebanyakan tarekat lainnya. Prinsip dasarnya adalah zikir berulang-ulang menyebut nama *Allah* ataupun kalimat *lā ilaha illallāh*. Namun demikian, tarekat Naqsabandiyah memiliki karakter tersendiri dalam hal zikir dengan praktek zikir diam atau hanya di dalam hati (*khafī*). Berbeda dengan tarekat lainnya seperti Qadiriyah yang identik dengan zikir keras (*jahar*) atau bahkan ada yang sampai ekstasi (mabuk atau hilang kesadaran) seperti dalam tarekat Samman. Spesifikasi yang lain dari zikir tarekat Naqsabandiyah adalah jumlah hitungan zikir yang jauh lebih banyak dibandingkan kebanyakan tarekat lain.

Zikir dalam tarekat Naqsabandiyah dapat dilakukan baik secara berjama‘ah maupun sendiri-sendiri. Banyak penganut Naqsabandiyah lebih sering melakukan zikir secara sendiri-sendiri, tetapi mereka yang tinggal dekat seseorang shaykh cenderung ikut serta secara teratur dalam pertemuan-pertemuan di mana dilakukan zikir berjama‘ah. Di banyak tempat pertemuan semacam itu dilakukan dua kali seminggu, pada malam Jum‘at dan malam Selasa.

Dalam ajaran tarekat Naqsabandiyah, zikir adalah amalan yang paling pokok dan merupakan inti ritualnya. Di da-

lam praktek *sulūk* biasanya dilakukan beberapa tingkatan *zikir* disesuaikan dengan *maqām* si *sālik* sendiri. Secara umum zikir ada 5 tingkatan dalam ajaran tarekat Naqsabandiyah Khalidiyah dan seorang murid belum boleh pindah tingkat dari satu zikir ke zikir yang lain tanpa ada izin dari guru murshid. Kelima tingkat itu adalah; zikir *ism al-dzāt,* zikir *al-laṭā'if,* zikir *nafyi wa-isbat, zikir* r*wuqūf dan* zikir *murāqabah.*

Pertama, zikir *isim al-dzat* dalam *laṭīfah al-qalb,* letaknya dua jari di bawah susu kiri agak ke kiri. Di sini si murid berzikir 5000 menyebut *Allah, Allah* dengan hati sanubari dalam sehari semalam, lengkap dengan segala adab dan syarat-syaratnya. Selesai zikir 5000 maka dikerjakannya zikir *Allāh, Allāh* dengan tidak beradab dan bersyarat, akan tetapi digerakannya saja telunjuknya yang kanan berkekalan dan berkepanjangan dan diikutinya gerakan telunjuk itu dengan hati. Jika si murid setelah mengerjakan zikir *isim al-dzat* tersebut, tidak juga terbuka hijab atau dinding antaranya dengan Allah, maka murid itu meminta kepada guru murshid agar masuk *sulūk* atau *khalwat*. Di dalam *khalwat* guru murshid menyuruh murid mengerjakan zikir *isim al-dzat* 70.000 siang dan 70.000 malam dengan mencukupi adab-adab dan syarat- syaratnya serta dikerjakannya pula adab-adab *khalwat* dan syarat-syarat rukun *khalwat.* Zikir ini bertujuan untuk menjaga hati agar tetap selalu ber-*tawajuh* dengan Tuhannya. Inilah

zikir tahap awal, yang bertujuan melatih hati dan pikiran selalu hadir bersama Tuhan.

Kedua, zikir *Laṭā'if,* yaitu bilik darah pada tujuh tempat dalam diri yang sangat vital sekali. *Laṭā'if* (bentuk tunggalnya *laṭīfah*), yaitu bahagian yang halus dalam diri tempat berpusatnya semua kehidupan manusia. Zi-kirnya sama dengan zikir *isim al-dhāt, Allāh-Allāh-Allāh* ya-ng hanya diingat dalam hati tanpa suara, dengan jumlah 11.000 kali. Tujuh tempat itu ialah; *laṭīfah al-qalb* sebanyak 5000 kali, *laṭīfah al-rūḥ* sebanyak 1000 kali, *laṭīfah al- sirr* sebanyak 1000 kali, *laṭīfah al-khafī* sebanyak 1000 kali, *laṭīfah al-akhfá* sebanyak 1000 kali, *laṭīfah al-nafs al-naṭīqah,* banyak-nya 1000 kali, *laṭīfah kull al-jasad,* banyaknya 1000 kali.

Ketiga, zikir *nafyi wa-isbāt*, yaitu membaca kalimah *lā ilaha illallāh* di dalam hati. Penamaan zikir *nafyi wa-isbāt* didasarkan pada kalimah zikir itu yang mengandung pengertian *nafyi* (meniadakan) dan *isbat* (menetapkan). Tata cara zikir ini ialah memejamkan mata dan mengatupkan mulut, gigi atas merapat ke gigi bawah, lidah melekat ke langit-langit, nafas ditahan, lalu mulai berzikir di dalam hati, dengan mengucapkan kalimah "*lā ilaha*" dengan tarikan nafas dari bawah pusat, lalu diteruskan ke atas sampai ke otak, kemudian ditarik ke bahu kanan. Kemudian dilanjutkan dengan kalimah "*illallahu*" yang disertai dengan hempasan nafas dan dihentakkan serta dipalukan ke hati sanubari, sehingga terasa pa-

nasnya keseluruh badan. Ketika sampai di hati di sebelah kiri lalu diucapakan kalimah "*Muḥammad Rasūlullāh*". Ini di ulang sekuat nafas serta menghadirkan arti kalimah tersebut dalam pikiran.

Kelima, *zikir wuqūf,* yaitu zikir dengan cara mengumpulkan *laṭīfah al-qalb, laṭīfah al-rūḥ, laṭīfah al-sirr, laṭīfah al-khafī,al-akhfá, laṭīfah al-nafs al-naṭīqah, laṭīfah kull al-jasad nya* satu dan dihadapkan kepada Allah. Sehingga muncullah *tajjalī* nūr Tuhan yang tak terhinggakan. Zikir *wuqūf* adalah inti sari dari ibadah haji ketika wuquf di Arafah. Maka, jika seorang murid sudah mendapat *natijah* dari zikir *wuqūf* ini, dia dianjurkan untuk memakai pakaian haji.

Keenam, zikir *Murāqabah,* yaitu mengucapkan kalimah "*lā ilaha illallāhu*" di dalam hati secara berulang-ulang. Dan zikir *murāqabah*pun terdiri dari 7 bagian. Yaitu, zikir *murāqabah iṭlāq*, *murāqabah al-af'āl*, *murāqabah ma'iyyah*, *murāqabah al- aqrabiyyah, murāqabah aḥadiyyah al-dzat, murāqabah dhāt al- baḥt wa al-ṣarf, dan zikir taḥlīl lisān*.

Zikir *laṭā'if* merupakan jenis zikir yang lebih rumit dalam prakteknya dibandingkan yang lain. Dalam zikir ini seorang *sālik* memusatkan kesadarannya dan membayangkan nama Allah itu bergetar dan memancarkan panas berturut-turut pada tujuh titik halus pada tubuh. Titik-titik ini adalah *laṭīfah al-qalb* (hati) yang terletak selebar dua jari di bawah puting susu kiri. *Laṭīfah al-rūh* (jiwa) yang berada selebar dua

jari di atas susu kanan. *Laṭīfah al-sirr* (nurani terdalam) berada selebar dua jari di atas putting susu kanan. *Laṭīfah al-khafī* (kedalaman tersembunyi) berada dua jari di atas puting susu kanan. *Laṭīfah al-akhfá* (kedalaman paling tersembunyi) berada di tengah dada. *Laṭīfah al-nafs al-naṭīqah* (akal budi) berada di otak belahan pertama. *Laṭīfah kull al-jasad* sebetulnya tidak merupakan titik tetapi luasnya meliputi seluruh tubuh. Dan jika seorang murid telah mencapai tingkat zikir pada tingkat *Laṭīfah* terakhir ini, seluruh tubuh akan bergetar dalam nama Allah.

Persoalan zikir dalam tarekat Naqsabandiyah dijelaskan dalam naskah KZTN seperti kutipan berikut:

> *....zikir hati yang telah mengajar akan dia oleh syeikh dan yaitu asma Allah artinya nama Allah itu nama zat Allah yang tiada bandingan dan tiada serupa dengan bahwa berkat dengan fakir dengan tiada berkurang lidah daripada hati yaitu dibawah susu yang sebelah kiri dengan pancaran dua jari yaitu jantung setengah dikenakan hati sanubari padahal jantung kepada lambung itu akan* ***lafaz Allah Allah*** *maka bacaalah dengan hati sanubari itu Allah Allah bersungguh-sungguh serta ingatkan maknanya zat semata-mata yang tiada seumpamanya suatu jua pun dan hendaklah berkata kemudian daripada tiap-tiap 100 kali daripada zikir itu dengan fakir lagi dengan sempurna merendah akan diri kepada Allah akan kalimah *ilahai anta maksudi wa ridhoka mathlubi a'tini mahabbataka wa ma'rifataka *. artinya hai Tuhanku engkau jua //3//*
> *maksudku dan keridhoaan mu jua tuntutanku kurniai olehmu akan daku mengasihi akan daku dan mengenal akan daku kemudian maka ulang-ulang lagi lafaz Allah Allah itu hingga berlabuhlah hati itu dengan ingat akan Allah artinya mahirlah oleh memfakirkan akan nama zat Allah didalam hatinya dan berkekalanlah ingat itu sentiasa didalam berdiri dan berjalan dan dimana-mana tempat dan masa janganlah dilalaikan adapun zikir qolbi itu didalam sehari semalam 5000 sekurang-kurangnya dan jika 25.000 maka yaitu terlebih elok dan terlebih sempurna dan tatkala datang beberapa bimbang maka hadirkan rupa syekhnya pada hadapan de-*

> *ngan sempurna ta'zim dan….dinamakan dia dengan **rabitah** artinya bertemu batin murid dengan gurunya syahdan jika mengajarkan dia oleh syeikh akan segala lathaif yang… maka hendaklah ia masygul dengannya pula dan yaitu lathifah ruh dan tempatnya di bawah susu yang sebelah kanan dan lathifah sir yaitu pada lambung susu yang sebelah kiri dan lathifah khafi yaitu pada lambung susu yang sebelah kanan dan lathifah akhfa yaitu pada pertengahan dada dan lathifah nafs yaitu dalam pertengahan dahi dan lathifah qalbi dan ialah sekalian badan dan yaitulah dinamai akan dia dengan sulton azkar.*
> *dan lazim atas murid itu ... suci pada sekalian waktu karena adalah jika suci yang zhohir itu memberi bekas yang amat besar pada menyucikan //4///*

Akhir dari semua ritual zikir tarekat Naqsabandiyah ini biasanya ditutup dengan *khatam Khawajagan* berupa do'a penutup yang ditujukan kepada roh Nabi Muhammad saw beserta keluarganya dan seluruh ahli silsilah tarekat Naqsabandiyah. Urutan silsilah tarekat Naqsabandiyah dimulai dari Abū Bakar al- Siddīq, Salmān al-Fārisī, Qāsim cucu Abu Bakar hingga mawlānā Khālid al-Kurdī. Ketika sampai pada nama mawlānā Khālid al-Kurdī penyebutan silsilah tarekat Naqsabandiyah, langsung dihubungkan dengan penyebutan nama-nama tokoh pendiri tarekat lainnya seperti roh pendiri tarekat Qadiriyah, Shuhrawardiyah, Kubrawiyah, Chishtiyah.

Penyebutan nama-nama tokoh pendiri tarekat lainya dalam zikir *khatam khawajagan* tarekat Naqsabandiyah setidaknya memberikan indikasi dan memunculkan dugaan bahwa telah terjadi afilasi ajaran tarekat Naqsabandiyah pada tahap awal perkembangannya di Nusantara dengan tarekat lainnya. Paling tidak dengan ajaran tarekat yang sama-sama berorien-

tasi *shar'ī* atau pola tasawuf *'amalī* seperti tarekat Qadiriyah, Shuhrawardiyah dan Kubarawiyah.

4. Wilāyah dan Karāmah

Dalam tradisi tasawuf, peran seorang murshid (pembimbing atau guru ruhani) merupakan syarat mutlak untuk mencapai tahapan-tahapan puncak spiritual. Eksistensi dan fungsi murshid atau *wilāya*h kemurshidan ini ditolak oleh sebagian ulama yang anti tasawuf atau mereka yang memahami tasawuf dengan cara-cara individual. Mereka merasa mampu menembus jalan ruhani yang penuh dengan rahasia menurut metode dan cara mereka sendiri, bahkan dengan mengandalkan pengetahuan yang selama ini mereka dapatkan dari ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Namun, karena pemahaman terhadap kedua sumber ajaran tersebut terbatas, mereka mengklaim bahwa dunia tasawuf bisa ditempuh tanpa bimbingan seorang murshid.

Adalah hal yang menjadi pengakuan banyak tokoh sufi bahwa dalam praktek sufisme, hampir bisa dipastikan seorang yang melakukan perjalanan spritual tanpa bimbingan seorang murshid hanya akan meraih kegagalan spiritual. Bukti-bukti historis akan kegagalan spritual tersebut telah dibuktikan oleh para ulama sendiri yang mencoba menempuh jalan sufi tanpa menggunakan bimbingan murshid. Para ulama besar sufi, yang semula menolak tasawuf, seperti Ibn 'Ata'illāh

al-Sakandarī akhirnya harus menyerah pada pengembaraannya sendiri, bahwa dalam proses menuju kepada Allah tetap membutuhkan seorang murshid.

Banyak ulama besar memberikan kesaksian bahwa seorang dengan kehebatan ilmu agamanya, tidak akan mampu menempuh jalan sufi kecuali atas bimbingan seorang Shaykh atau guru murshid. Bahkan, seorang ulama sendiri tetap membutuhkan seorang pembimbing ruhani, walaupun secara lahiriah pengetahuan yang dimiliki oleh sang ulama tadi lebih tinggi dibanding sangmurshid. Karena belum tentu soal hubungan yang bersifat ketuhanan atau soal-soal *baṭiniyah,* seorang ulama tidak lebih menguasainya dari seorang murshid yang *'ābid.*

Namun demikian, seorang murshid yang bisa diandalkan adalah murshid yang *kāmil mukammil,* yaitu seorang yang telah mencapai keparipurnaan *ma'rifatullāh* sebagai insan yang *kāmil,* sekaligus bisa memberikan bimbingan jalan keparipurnaan bagi para pengikut atau murid-muridnya. Tipikal murshid seperti inilah yang disebut dengan Shaykh atau guru murshid yang sudah berada dalam taraf kewalian. Mereka adalah para kekasih Allah yang senantiasa total dalam *'ubudiyah,* dan tidak berkubang dalam kemaksiatan.

Sebagian tanda dari kewalian adalah tidak adanya rasa takut sedikit pun yang terpancar dalam dirinya, tetapi juga tidak sedikit pun merasa gelisah atau susah. Paduan antara

kewalian dan kemurshidan inilah yang menjadi prasyarat bagi munculnya seorang murshid yang *kāmil* dan *mukammil*.

Munculnya paham kewalian dalam tarekat Naqsyabandiyah agaknya juga dipengaruhi karekater perkembangannya yang dekat dengan kekuasaan. Kewalian yang di dalamnya ada karamah yang dimiliki oleh seorang shaykh tarekat akan dengan mudah memantapkan pengaruh dan melakukan legitimasi kekuasaan.

Para pengikut tarekat Naqsabandiyah percaya bahwa tarekat ini hanya berasal dari nabi Muhammad saw. yang mengajarkannya kepada sahabat, kemudian sahabat mengajarkannya kepada tābi'īn dan seterusnya hingga kepada shaykh-shaykh tarekat Naqsabandiyah. Begitu juga, jalur silsilah yang dikemukan oleh Muhammad Amīn al-Kurdī yang menjadi rujukan utama para pengikut ajaran tarekat Naqsabandiyah tidak menyebutkan adanya jalur silsilah kepada nabi Khidr as. Memang Muhammad Amin al-Kurdī membicarakan tentang silsilah yang bersifat *barzakhī* atau *uwaysī* yaitu mengambilan *bai'ah* melalui pertemuan secara *baṭiniyah* atau mimpi dari shaykh yang sudah lama wafat. Namun, tidak disebutkan bahwa 'Abd al-Khāliq al-Ghujdawanī termasuk shaykh tarekat Naqsabandiyah yang mengambil *bai'ah* dengan cara demikian.

B. Jaringan Tarekat Naqsabandiyah Dalam Naskah KZTN

Adapun silsilah tarekat naqsabandiyah yang berkemba-ng di kesultanan Riau Lingga dalam naskah KZTN, berawal dari Muhammad Salih az Zawawi dengan *mazhariya*h karena berawal dari Muhammad Mazhar, sebagaimana terdapat pada silsilah dibawah ini (naskah, hal.8-9):

Sayyidin Muhammad Rasulullah

Sayyidina Abi Bakar as Shiddiq

Salman Al Farisi

Qasim ibn Muhammad ibn Abi Bakar

Ja'far Shadiq

Yazid al Bustami

Abil Hasan al Kharqani

Abi Ali Al Farmadi

Abi Yakub al hamdani

Abdul Kahliq al Khujdawani

Arif Al Riyukuri

Mahmud Anjir Faqnawi

Azizan Ali al Ramitani

Muhammad baba al Samasi

Amir Kulal

Bahauddin al Naqsabandi

Alauddin al Attar

Yaakub al Jurkhi

Abdillah Ahrari

Muhammad Zahid

Darwisy Muhammad

Khajiki al Amkani/ Kawajaki

Muhammad al Baqi

Imam Rabbi al Mujaddid al fithani

Muhammad Ma'sum

Saifuddin

Muhammad al Badawani

Habibullah Marzawajani

Abdullah al Dihlawi

Abi Said Al Ahmadi

Muhammad Muzhar Al Ahmadi

Muhammad Shalih Az Zawawi Al Ahmadi

Raja Muhammad Yusuf Al Ahmadi

Dari silsilah diatas, didapati bahwa jaringan ulama tarekat Naqsabandi di Kepulauan Riau khususnya pada jalur al-Muzhariyah, mencakup hubungan guru-murid yang kosmopolit dan kompleks dari pelbagai bagian dunia muslim dan nusantara. Ciri paling penting dalam jaringan tersebut adalah hubungan keilmuan tersebut membentuk *salāsilaḥ* dan *ijāzah* yang berkesinambungan sebagai bukti berterusnya ajaran dan muktabarah. Yamtuan Muda Raja Muhammad Yusuf dibaiat

menjadi khalifah tarekat Naqsabandiyah al-Muzhariyah oleh Sayyid Muhammad Shalih az Zawawi langsung dari Haramain. Dari silsilah ini nampak dengan jelas bahwa Yamtuan Muda Raja Muhammad Yusuf Al-Ahmadi memiliki garis silsilah sanad ajaran tarekat sampai ke Rasulullah saw. Beliau diberi gelar al-Ahmadi sesuai dengan paham tarekat Naqsabandiyah yang dianut dalam bentuk penguatan syariat, walaupun kekuatan rabithah dan wasilah masih menjadi hal yang penting. Pola pengembangan ini memunculkan paham kewalian guru *kammil mukāmmil* sebagai bukti berkembangnya tingkatan pengetahuan dan amalan kesufian yang biasa disebut dengan *maqōmat* dan *ahwāl*.

C. Dinamika dan Perkembangan Tarekat Naqsabandiyah Dalam Naskah KZTN

Melihat dari silsilah tarekat Naqsabandiyah yang berkembang dalam naskah KZTN jelas bahwa silsilah yang berkembang di Kesultanan Riau Lingga memiliki garis sanad yang jelas dan *muktabarah*.

Naskah KZTN memuat ajaran tarekat naqsabandiyah yang khusus pada *zikir qolbi* dengan tata cara *zikir isim zat* yang menjadi salah satu keunikan ajaran tarekat Naqshabandiyah. Informasi tentang *zikir isim zat* dalam kalimah *Alah Allah* ini belum banyak dieksplorasi. Bahkan apabila dilihat dari pengembangan dasar ajaran sehingga munculnya zikir

isim zat ini tidak terlepas dari semangat pembaharu yang di kembangkan oleh Ahmad Faruqi al Shirhindi dan Shah Waliyullah Ad Dahlawi. Dimana “nama Allah yang paling besar dan merangkumi (semua nama) adalah Dengan adanya nama, maka Tuhan boleh dikenal oleh hamba-Nya. Dan nama yang paling tinggi untuk Maha Pencipta ialah Allah. Dengan demikian, menyebut nama-Nya akan memberikan pengaruh besar pada kehidupan seorang hamba untuk mengenal-Nya. Pemahaman akan nama Allah ini dimaknai dalam amalan *zikir isim dzāt* Naqsabandi yaitu lafaz: *Allah*. Oleh karena itu seorang hamba harus mengambil nama Allah dan meletakkannya dalam dirinya sehingga akan memunculkan apa yang disebut dengan *al-Takhālluq bi akhlāki Allah* (berakhlak dengan akhlak Allah). *Takhālluq* berarti menerima atau mengambil nama Allah pada diri manusia tetapi masih berbentuk potensi, kemudian menafikan sifat-sifat yang ada pada diri seorang hamba dan menegaskan hanya sifat-sifat Allah yang ada pada diri seorang hamba tersebut. Dengan ber*takhālluq* akan terjadi penyatuan jiwa ke dalam akhlak Allah yang melahirkan akhlak yang mulia. Konsep ini disebut *wahdatus shuhūd,* tujuannya ialah mencapai kesempurnaan jiwa untuk ber*taqarrub* kepada Allah dengan tidak meninggalkan syari’at. Dengan demikian *wahdatus shuhūd* merupakan pemahaman baru dalam ajaran Naqsabandi di mana seorang manusia dalam ber*zikir* kepada Allah tidak akan meninggalkan syari’at, di-

buktikan dengan adanya kesadaran *'ubūdiyah* (penghambaan) kepada Allah. Pemahaman ini dimaknai dalam amalan Naqsabandi *zikir nafi isbāt*, yaitu lafaz: *Lā Ilāha Illā Allāh* (tiada ada tuhan yang disembah melainkan Allah). Kesadaran *'ubūdiah* tampak dari makna kalimat tersebut bahwa adanya penghambaan kepada Allah. Penghambaan dimaksudkan adanya unsur makhluk dan Khaliq, adanya perbedaan antara manusia dan Tuhan. Kesadaran *'ubūdiah* tersebut diwujudkan dengan melaksanakan segala hukum syari'at yang telah ditetapkan. Inilah yang menurutnya berbeda dari ajaran sebelumnya, bahwa *wahdatus shuhūd* ialah penyatuan jiwa bukan penyatuan ontologi manusia dengan Tuhan.

Hubungan antara tarekat dengan penguasa ketika itu sangat erat sekali, ini dibuktikan dengan disamping sebagai Yamtuan Muda X Riau Lingga, Raja Muhammad Yusuf juga sebagai khalifah dalam tarekat naqsabandi. Perpaduan antara pemimpin agama dan pemimpin negara menggambarkan suatu perkembangan tarekat dan dinamika ajaran tarekat yang menarik dimana unsur-unsur kearifan lokal mulai diadaptasi, seperti tata cara *bai'at*, seperti pembai'atan tidak lagi memakai pakaian serba putih, tetapi memakai pakaian lengkap bangsawan Melayu. Demikian juga dengan pemakaian qirkah (serban) sebagai bukti telah mengikuti rangkaian kegiatan pembaiatan. Bahkan qirqah menjadi pakaian kebesaran para raja dan pemimpin Riau Lingga, seperti Sultan juga memakai

serban. Demikian juga halnya dengan *khatam tawajjuh* yang diikuti dengan amalan tarekat dalam komunitas bangsawan dan pemerintahan yang dibalut dengan unsur-unsur kemelayuan, sebagai ciri khas kesultanan Melay, dimana kegiatan dilaksanakan di istana Raja. Yamtuan Muda Raja Muhammad Yusuf al Ahmadi langsung memimpin khatam tawajjuh ini setiap malam selasa dan malam jumat di istananya di daik Lingga dan di pulau Penyengat.

Demikian juga apabila dilihat bentuk dan corak naskah KZTN, dimana masuknya unsur teknologi mesin cetak dalam konteks perkembangan tarekat Naqsabandiyah di Kepulauan Riau. Ini merupakan sesuatu yang penting apalagi melibatkan unsur pemerintah sehingga bersifat massif, mengingat ketika itu kebanyakan naskah tarekat ditulis tangan dan bersifat pribadi apabila sudah diberikan ijazah kepada murid. Ini menunjukkan bahwa ajaran tarekat merupakan ajaran resmi Kesultanan Riau Lingga sebagai penguat unsur keagamaan masyarakat.

BAB V

PENUTUP

Naskah KZTN merupakan naskah tunggal yang memuat ajaran tasawuf tarekat naqsabandiyah al muzhariyah al ahmadiyah, yang ditulis oleh Sayyid Muhammad Sholih az Zawawi, guru kepada Yamtuan Muda Riau X, Raja Muhammad Yusuf Al Ahmadi. Bentuk dan corak ajaran yang terkandung dalam naskah KZTN seperti: zikir isim zat, guru/murshid, rabitah, tawajjuh, kewalian dan bercorak muzhari.

Jaringan ulama tarekat Naqsabandi pada naskah KZTN di Kesultanan Riau Lingga bersifat kosmopolit dan memiliki dasar yang kuat dalam bentuksilsilah dan sanad yang jelas bersambung sampai ke Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu bisa dikatakan muktabarah. Dinamika perkembangan tarekat naqsabandi sebagaimana dalam naskah KZTN memiliki tata cara zikir isim zat yang unik, berorientasi syariat dan memiliki kekhususan karena dipimpin oleh khalifah yang juga merangkap sebagai pemimpin negeri. Kondisi ini kemudian mengakibatkan perkembangan tarekat menjadi lebih massif dan mulai masuknya teknologi mesin cetak.

Daftar Pustaka

Abdul Hadi, WM (1985). *Sastra Sufi*. Jakarta: Penerbit Firdaus.

Ali Haji, Raja, (1982) Ed. Virginia Matheson Hooker, *Tuhfat al-Nafis*. Kuala Lumpur: Fajar Bhakti

Al-Kalabadzi, Abu Bakar Muhammad (tt). *Al-Ta'aruf li Mazahib Al-Tasawuf.* Kairo: Maktabah Al-Kulliyah Al-Azhariyah,

Al-Khalidi, Sheikh Ismail,*Kifayat al-Ghulam fi Bayan Arkan al-Islam wa Syurutuh* 1340 Hijrah. *Al Minhali al-Adhbi li-Zikri al-Qalbi* ditulis di rumah suluk Riau tahun 1845 M.

al-Kurdi Muhammad Amin, (tt), *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalah 'Allam al-Ghuyub*, Kairo: Syirkah Nur al-Aziz.

Amin, Samsul Munir. (2009), *Sayyid Ulama Hijaz, Biografi Syaikh Nawawi al Bantani,*Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara.

Aqib, Kharisudin. *(1998), al-Hikmah, Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah,* Surabaya: Dunia Ilmu

Atjeh, Aboebakar *(1985), Pengantar ilmu Tarekat,* Solo: CV. Ramadhani,

Azra, Azyumardi (2002). *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Penerbiat Mizan.

Azra, Azyumardi (2002). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandu-ng: Penerbiat Mizan.

Az-Zawawi (1885) *Kaifiyatuz Zikir 'ala Thariqah an Naqsabandiyah al Mujaddidatul Ahmadiyah* dan *Risalah al Fawaid al Wafiat fi Syarah Ma'na Tahiyat*, Pulau Penyengat: Penerbit Mathba'ah Ahmadiyah.

Bari, Abbās Husain, *(1996) al-Mużakkirah al-Zahabiyyah fī al-Ṭarīqah alNaqshabandiyah* ('Idpo: Awlad al-Ghanimi

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (1990). *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahu-*

an (diterjemahkan dari buku asli *The Social Construction of Reality* oleh Hasan Basari). Jakarta: LP3ES.

Bogdan, Robert C.,Biklen, Sari Knopp. 1982. *Qualitative Research for Education, An Introduction to Theory and Methods*. Boston: Allyn and Bacon.

Bruinessan,M.V(1992). *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan.

Buehler, Arthur F. *(1998), Sufi Heirs of The Prophet; The Indian Naqshbandiyya and The Rise of The Mediating Sufi Shaykh*,Colimbia: University of South Carolina Press

Djalaluddin (tt). *Sinar Keemasan, Dalam Mengamalkan Keagungan Kalimah Laailaaha Illallah, jilid 1 dan 2,* Surabaya: Terbit Terang

Fadhli, Ahmad, (2011). *Ulama Betawi*. Jakarta: Penerbit Man Halun Nasyi.

Faisal, Muhammad & Rafiuddin Afkari. (2015). *Transformation of Suci Teaching in The Malay Literature: Effort to Strengthen the Character Education based on Local Wisdom in Kepulauan Riau,* Proceeding of the 1st International Conference on Character Education, [http://ice.web.id.2015.235]

Faisal, Muhammad &, Marpuah. (2018). *Transmisi Fahaman Ahli Sunnah wal Jamaah sebagai Manhaj al-Fikr di Kepulauan Riau: Satu Kajian daripada Pemikiran Raja Ali Haji*, Proceeding Persidangan Antara bangsa, UTHM Malaysia 5-6 September 2018.71 ISBN: 978-967-2216-10-0

Faisal, Muhammad. (2018). *Etika Melayu.* Bintan: Penerbit STAIN SAR Press.

Faisal, Muhammad. (2009). *Pemilihan Walikota Batam 2006: Mengindentifikasi Penggunaan Simbol-Simbol Agama*. Jurnal Penamas vol.XXII No.2

Faisal, Muhammad. (2017). *Penyebaran Keilmuan Melalui Jaringan Ulama Tarekat Naqsabandi di Kepulauan Riau*. Tesis Doktor UTHM Malaysia, [http://eprints.uthm.edu.my/9996/1/Muhammad_Faisal.pdf]

Glassē, Cyril, *(1999), Ensiklopedi Islam Ringkas.* Jakarta: PT. Raja Grafindo,

Haji,R.A (1982). *Tuhfatun Nafis*, (ed) Virginia Matheson. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bhakti.

Hamidi,UU (1982). *Riau Sebagai Pusat Bahasa dan Sastra.* Pekanbaru: Penerbit Bumi Pustaka.

Hasyim Asy'ari, Yogyakarta: LkiS

Hasyim, M.Y (1992). *Pensejarahan Melayu: Penelitian Tentang Sejarah Melayu Nusantara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Horikoshi, Hiroko. (1987). *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: LP3M.

Hurgronje, C. Snouck *(2007). Mekka in The Latter Part of The 19th Century: Daily Life, Customs and Learning, the Moslims of the East-Indianarchipelago,* Leiden: Koninklijke Brill NV

Ibn Manshur. (1970). *Lisan al-'Arab al-Muhit*. Beirut: Dar Lisan al-Arab.

Isnaeni. (2012). *Doktrin agama syekh abd karim al-bantani dalam pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta : Penerbit Kreasi Cendekia Pustaka.

Jalāl al-Dīn (1950). *Rahasia Mutiara al-Ṭarīqah al-Naqshabandiyah*, Bukittinggi: Partai Politik Umat Islam (PPTI).

Kabbani, Muhammad Hisham (2004), *Classical Islam and The Naqshbandi Sufi Tradition* Oakland: Islamic Supreme Council of America (ISCA).

Kartodirdjo, Sartono (1984), *Pemberontakan Petani Banten, 1888: Kondisi, Jalan Peristiwa, dan Kelanjutannya: Sebuah Studi Kasus Mengenai gerakan Sosial di Indonesia,* Jakarta: Pustaka Jaya, Sadikin, "Perlawanan Petani, Konflik Agraria, dan Gerakan Sosial" Jurnal Analisis Sosial, Vol. 10 No 1, (Januari 2005)

Madjid, Nurcholish, (1992), *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina

Mufid, Ahmad Syafi'i. (2006). *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat; Kebangkitan Agama di Jawa,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Mulyati, Sri, (2010). *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah Dengan Referensi Utama Suralaya,* Jakarta: Kencana

Napiah, Othman *(2005), Kebersamaan Dalam Ilmu Tasawuf*. Kuala Lumpur: Universiti Teknologi Malaysia

Nasr, Sayyed Hoseein (1982). *Living Sufism*. London: Paperback.

Nasr, Seyyed Hossein dkk, (Ed)*, (2003), Warisan Sufi, Warisan Sifisme Persia Abad Pertengahan (1150-1500)* Jilid II, Depok: Pustaka Sufi

Neuman, W Lawrence. 2000. *Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches.* 4th.ed. Boston: Allyn and Baccon.

Oman Fathurrahman. (2003). *Tarekat syattariyah di Minangkabau*. Jakarta: Pranada Media Group.

Pabali, (2008). "*Latar Belakang Sosial Politik Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah Ahmad Khatib Sambas (1802-1878*), UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Ph.D

Poesponegoro, Marwati Djoened & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan Islam di Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka.

Poloma M.M. (1994), *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: Penerbit Raja Grafindo Persada.

Putuhena, M. Shaleh, (2007), *Historiografi Haji Indonesia,* Yogyakarta: LkiS

Rahma, Fazlur. (2003), *Islam.* Bandung: Penerbit Pustaka.

Ritzer, George. (2007). *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Kencana.

Said, Fuad (1999), *Hakekat Tarekat Naqsandiyah.* Jakarta : Penerbit Al-Husna Zikra.

Samuel, Hanneman, (1993), *Perspektif Sosiologis Peter Berger. Jakarta:* Pusat Antar Universitas Bidang Ilmu-ilmu Sosial Universitas Indonesia.

Schimmel, Annemarie, (2000), *Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus

Siregar, H.A.Rivay. (2000). *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo Sufisme*. Jakarta: Rajawali Press.

Sri Mulyati, (2001). *Tarekat-tarekat muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Predanan Media Group Press

Stenbrik, Karel A. (1984). *Beberapa aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke* 19, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang.

Suffatni, Retno (2004), *Sulūk Malang Sungsang: Konflik dan Penyimpangan Ajaran Syaikh Siti Jenar,* Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara.

Suminto, Aqib. M (1985). *Politik Islam India Belanda.* Jakarta: LP3ES.

Syam, Nur. (2013). *Tarekat Petani*, Jakarta: Penerbit LKiS.

Syukur, Amin dan Masyharuddin (2002) *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali, Yogyakarta:* Pustaka Pelajar.

Thohir, Ajid. *(2002). Gerakan Politik Kaum Tarekat; Telaah historis Gerakam Politik Antikolonialisme Tarekat QadiriyahNaqsyabandiyah di Pulau Jawa,* Bandung: Pustaka Hidayah

Weismann, Itzchak. *(2007). The Naqshbandiyya: orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition,* New York: Routlege is an imprint of The Taylor &Francis Group.

Lampiran

الذكر على طريقة النقشبندية

المجددية الأحمدية

للعلامة

القطب الصوفية السيد الشريف محمد صالح

ابن المرحوم السيد الشريف حبيب عبد الرحمن الزواوي

ثم المكي أفاض الله علينا بركاته ونفعنا

بعلومه آمين

طبع بالمطبعة الأحمدية

الكائنة في بندر [illegible] المحروسة المحمية

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد سيد العابدين وعلى آله وأصحابه الشاكرين الذاكرين

عبد الرحمن معظم شاه حفظه الله تعالى
دولته وملكه على الدوام بالعدل
والإحسان آمين يا رب
العالمين

في مطبعة الأحمدية

SENARAI ISTILAH

Istilah		Keterangan
Bai'at	:	Ikrar atau ritus masuk organisasi tarekat sufi. Ikrar ini, yang sesungguhnya ialah ikrar antara Allah dan hamba-Nya, sentiasa mengikat murshid dan murid secara bersama-sama
Zhouq	:	Cita rasa atau pengalaman spiritual yang merupakan tahap pertama dalam pengamalan pengungkapan diri
Fanā'	:	Suatu konsep tentang peniadaan diri, yakni hilangnya batas-batas individual menjadi satu dengan Tuhan.
Ijāzah	:	Pengakuan bahwa seseorang sudah berhak mengajarkan ajaran tarekat yang diterima dari gurunya
Isnād	:	Sebuah rangkaian yang menentukan dalam proses penyebaran sebuah tradisi hadis
Kamil Mukāmmil	:	Secara harfiah berarti sempurna. Istilah ini untuk menunjukkan bahwa seorang salik sudah mencapai tingkat sempurna dalam pengetahuan tasawuf
Khālifah	:	Gelar bagi seorang murid yang dianggap telah lulus dalam mempelajari ilmu hakikat, dan berhak mengajarkan ajaran tarekat yang diterimanya
Khanāqah	:	Semacam bangunan untuk pengajaran kesufian
Khirqah	:	Baju (jubah) yang dikenakan oleh murshid kepada murid menjadi simbol bahwa murid sudah masuk tarekat
Al-Ma'rifat	:	Pengetahuan Ilahi, yakni pengetahuan hakiki yang datang melalui penyingkapan (*kasyf*) dan penyaksian (*musyahadah*)
Maqōmat/ maqōm	:	Kedudukan-kedudukan spiritual yang harus dilalui salik menjadi dasar guna mewujudkan kesempurnaan manusia
Murāqobah	:	Istilah bagi seorang hamba yang penuh kekhusukan dengan kesadaran untuk merasakan kedekatan dengan Allah
Murid	:	Pencari hakikat dibawah bimbingan murshid
Murshid	:	Sheikh, pembimbing spiritual yang diyakini para muridnya sebagai pewaris sejati ajaran Nabi
Mu'tabarah	:	Secara harfiah berarti diakui
Ribāt	:	Semacam bangunan yang digunakan oleh para sufi untuk berbagai macam keperluan, seperti belajar, berzikir dan sebagainya

Sālik	:	Sang penempuh jalan keruhanian, umumnya murid di sebut juga dengan salik
Sheikh	:	Guru keruhanian
Silsilaḥ	:	Mata rantai kerohanian melalui garis keguruan dalam tarekat yang menjelaskan tentang hubungan guru-murid
Sulūk	:	Perjalanan kerohanian, istilah ini kemudian berkembang menjadi aktivitas murid dalam sebuah rumah khusus bertujuan melatih diri untuk mengamalkan ajaran tarekat
Tawajjuh	:	Konsentrasi kerohanian yang terjadi antara murshid dan murid
Uwaisi	:	Sama dengan makna barzakhi. Istilah ini mengacu kepada nama Uwais al-Qarni, seorang Yaman pada masa Nabi yang tidak pernah bertemu Nabi ketika Nabi masih hidup, tetapi dipercaya bahwa ia telah diislamkan oleh ruh Nabi setelah beliau wafat
Wahdatul wujūd	:	Istilah dalam ilmu tasawuf yang merujuk kepada pemikiran Ibnu Arabi tentang kesatuan wujud alam, hanya ada satu yang wujud
Wahdatul shuhūd	:	Istilah dalam ilmu tasawuf yang merujuk kepada pemikiran al-Shirhindi tentang kesatuan jiwa, bukan kesatuan ontogis

INDEKS